فلسفة التقدم عند العقاد

فلسفة التاريخ - مشروع النهضة

د. حسن الملطاوى



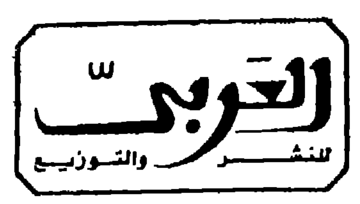
العربي للنشر والتوزيع



فلسفة التقدم عند العقاد

فلسفة التاريخ - مشروع النهضة

د . حسن الملطاوى



٦٠ شارع القصر العينى - أمام
روزاليوسف (١١٤٥١) القاهرة

العربى للنشـر والتـوزيـع

٦٠ شارع القصر العينى (١١٤٥١) - القاهرة

ت : ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦

الطـبـعـة الأولـى

١٩٩٦

فلسفة التقدم عند العقاد

المؤلـــف : د . حسن كمال الدين الملطاوى

الغلاف للفنـان : چورچ سميـر

عدد الصفحات : ٤٥٢


بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الأرض وله الحمد في الآخرة وهو الحكيم الخبير ﴾

سورة سبأ (1)

هو الحق ما دام قلبي معي .. ومادام في اليد هذا القلم

عباس العقاد



شكر وتقدير

أتوجه بالشكر والتقدير لأستاذى الدكتور / فيصل بدير عون الذى سعدت بإشرافه علىّ فى هذه الدراسة ، وقد استفدت كثيراً من توجيهاته العلمية والمنهجية حيث لم يبخل بوقت أو جهد . وقد كانت لهذه التوجيهات أفضل الأثر فى إخراج هذه الدراسة على هذه الصورة . وقد قدم الأستاذ الدكتور العديد من التوجيهات النافعة سواء فى تقسيم الفصول وترتيبها . فوجب علىّ إذن شكره.

كما أتوجه بالشكر لأستاذتى الدكتورة نازلى إسماعيل حسين التى تفضلت بقبول مناقشة هذا العمل العلمى .

كما أتوجه بالشكر إلى أستاذى الدكتور / محمد صالح رئيس قسم الفلسفة بآداب المنيا الذى أتشرف بالانتساب إليه وذلك لقبوله الاشتراك فى مناقشة هذا العمل العلمى .

كما أشكر أسرة قسم الفلسفة وكلية آداب المنيا على ما أتاحاه لى من وقت وتفرغ ساعدنى كثيراً على إنجاز بحثى .

فلهما منى الشكر والتقدير

كما أتوجه بالشكر إلى كل من تفضل مشكوراً بالمساهمة فى إنجاز هذا العمل على صورته هذه .



تمهيد

هذه الدراسة تتناول جانباً من الجوانب الفكرية عند مفكر وفيلسوف إسلامى وعربي معاصر، يعد من أكبر المفكرين المعاصرين الذين قدموا رؤية واضحة ومتكاملة لمشروع النهضة . وهو عباس العقاد .

وتبحث الدراسة فى فلسفة التقدم عنده ، والتقدم له معنيان : الأول كما نعرفه فى الفلسفة الغربية . وهو يعنى اتجاهاً فى فلسفة التاريخ . والآخر كما عرفناه فى الفكر الإسلامى الحديث ويعنى مشروع النهضة أو اليقظة بعد فترة الركود أوقل بعد فترة انتقال المسلمين من مركز الصدارة فى العالم إلى زوايا النسيان أو التهميش فى الفاعلية والقدرة فى العالم ، حيث بات العالم الإسلامى مطمعاً للمستعمرين، وأصبح يعانى من التخلف بعد أن كان قبلة الطالبين للعلم والثقافة .

وتعد دراسة فكرنا الحديث والمعاصر من أهم المتطلبات فى استكمال مسيرة النهضة التى بدأها العالم الإسلامى منذ فترة طويلة. ومع ذلك مازال يعانى المأزق ولم يخرج بعد من حصار التخلف والهامشية المفروضة عليه، ولم يأخذ مكانه اللائق به من حيث قدراته وتاريخه العريق، فضلاً عن الإمكانات الكبيرة المهدرة. وقد قدمت فى القرنين السابقين إسهامات كبيرة فى عالم الفكر أو الإيديولوجى لبيان خط السير الواجب ، والتغلب على عوامل الإعاقة ، كل ذلك من خلال محاولات لتجديد الفكر الدينى ، ورسم الطريق لتعامل المسلم مع عالمه المعاصر، مع الحفاظ على الهوية والعقيدة ، والاستفادة فى نفس الوقت من كل الإنجازات الإنسانية فى الحضارة الجديدة .

وتأتى أهمية هذه الدراسة من أكثر من زاوية

أولاً : أن هذا الفكر يشكل تراثاً ضخماً وزاخراً لايمكن إغفاله ، بل الواجب دراسته ، والوقوف على مضامينه ، فلم يكن المفكرون الإسلاميون المعاصرون قليلى الشأن ، كما يحلو للبعض أن يصور ، أو لم تكن الأصالة عندهم غائبة ، وإن جاءت كتابتهم فى ظل ظروف فرضت عليهم مباحثها وقوالب معينة للتفسير ، فضلاً عن حدود الحرية المتاحة التى قيدت إلى حد ما قدرتهم فى التعبير الحر والمباشر، بالإضافة إلى التناول الذى يأتى فى صورة التجريد الخالص أو الصورة المذهبية المتكاملة ، وخصوصاً فى القرن الماضي، حيث كانت المذاهب الكاملة تشكل معالم الفكر الغربى. .

ثانياً : أن الاهتمام بهذا الفكر ركيزة لنواصل ما قدم ، ولانبدأ ، كعادتنا، من جديد كل بضعة عقود، وكأن مافات أو ما قدم ليس أهلاً للنظر ، مع أن العلم تراكم والثقافة والفكر تفاعل بين القديم والجديد معاً، ومحاولة للاستفادة منه وتخطيه فى نفس الوقت ، لاتجاهله والاستعلاء عليه.

ثالثاً: فى الفكر القديم من الأسماء الكبيرة والشهيرة، الكثيرون، ومع ذلك لم يدرس فكرهم جملة أو تفصيلاً وتحليلاً، الدراسة الواجبة، أعنى الدراسة التى تحيط بالتفاصيل وتبحث عن البنية الفكرية عند كل منهم،ثم البناء الكامل للفكر الإسلامى المعاصر، بحيث تضع أعيننا على التاريخ الكامل والواضح لهذا الفكر كما هو الحال فى الفكر الغربي، وبالرغم من المحاولات البحثية الجادة والكثيرة ، فمازال هذا الفكر محتاجاً للدراسة فى جوانبه العديدة، بالإضافة إلى كثير جداً من المجهودات التى قدمها مفكرون ساهموا بعمل أو عملين هنا أو هناك فى مجالات معينة. وربما كانت أسماء كثيرين منهم لم تعرف معرفة الشهرة، ولم تدرس دراسة متأنية. وبعض الكتب التى تشير الى أمثال هؤلاء موجودة، فضلاً عما تحويه مكتباتنا القديمة من هذه الكتب، مع ما تزخر به الدوريات العديدة من أعمال وأفكار تدور كلها فى مشروع النهضة ، و تدارك المأزق الحضاري . وهى ضرورة من ناحية أخرى لمعرفة تطورنا الفكرى وظروفنا السياسية والاجتماعية ،وهو أمر لاغنى عنه لفهم واقعنا وتاريخنا السياسى، والاقتصادى والاجتماعى والفكرى ، وأيضاً الحديث والمعاصر. وآية ذلك اهتمام الغرب بهذا الفكر منذ العقود الثلاثة السابقة. وقد تكاثف هذا الاهتمام فى عقدنا هذا بشكل ملفت ، وإن كان من الواجب ألا ننتظر الآخر ، لنلتفت إلى أهمية هذا التراث وأثره على حياتنا المعاصرة، سلباً وإيجاباً.

والعقاد واحد من المفكرين الموسوعيين المتعمقين والجادين ، الذى أوقف حياته كلها على الفكر والتجديد ، فى محاولة منه للمزج بين تياراتنا الفكرية الحديثة وتيارات الفكر العالمى فى فهم وإحاطة مكنته منهما قدراته العقلية، وتفرغه الكامل، حتى أصبح الكاتب العربى الوحيد الذى عاش من قلمه وحده، وفكره فقط، مشاركاً فى تيار الحياة . وقد قام بمحاولات عديدة سنرى أثرها ونتائجها فى دنيا الفكر الإسلامى من خلال دراستنا.

وقد تميزت كتابته بالأصالة بمعنيين : المعنى الأول وهو تمثله للتراث الإسلامى الزاخر تمثلاً حياً، أعنى تمثل الهاضم والمستوعب من موقعه التاريخى والناظر للقدماء فى عصرهم.

وتميز أيضاً بالأصالة من حيث خصوصية النظروالميزان. من حيث القدرة على الدراسة والموازنة والخروج بالرأى الجديد المستقل على أسسه المنهجية.

وتميزت كتابته بالمعاصرة بمعنيين أيضاً :

الأول : الإحاطة بروح هذا العصر والوقوف على تياراته الفكرية فى أصولها . وربما أيضاً إلى جذورها مع فهم عميق للعوامل المختلفة وراء هذا الفكر، وبنظرته الإنسانية الشاملة، أعنى تلك التى تنظر فى مشاكل الإنسان بوجه عام .

والثانى : أنه فى معاصرته هذه كانت له خصوصيته التى تنبع من مقاييسه أو موازينه التى تنبع من فكره هو نفسه. ولكن أيضاً فى ضوء موقعه الجغرافى والتاريخى وانتمائه العقائدى، دون تحيز أو تعصب يحجب رؤية الآخر وفهمه . ولكنه فى نفس الوقت يحفظ له هويته وأصوله الثقافية. فلا ينسى هذه الأصول من حيث إن فى تعددها غنى وإثراء للفكر الإنسانى، وهى لازمة فى نفس الوقت للاحتفاظ بالشخصية القومية والعقائدية المميزة.

هذا وقد قسمت البحث إلى ستة فصول :

الفصل الأول : « فلسفة التقدم » وقد شرحت فيه هذا المصطلح كما نراه فى الفكر الغربى، خاصه فى القرن الثامن عشر، حيث يعتبر أحد الاتجاهات الرئيسة فى التاريخ والقائلة بسير الإنسان تاريخياً نحو اتجاه مرغوب فيه . وبمعناه فى الفكر العربى من حيث يرادف مصطلحات النهضة – اليقظة – إلخ – والتى اهتم بها المفكرون منذ الالتقاء بالحضارة الغربية منذ مايقرب من قرنين.

والفصل الثانى : وهو «فلسفة التاريخ عند العقاد» وقد عرضت فيه لرأى العقاد فى التقدم بالمفهوم الغربى، وأثبت أنه يأخذ بهذا الاتجاه فى فلسفة التاريخ وبيث آراءه الخاصه من خلال هذه القضية ، حيث أكد على سير التاريخ نحو تقارب الشعوب وتحقيق الوحدة العالمية المنشودة .

والفصل الثالث : وهو عن « الإسلام والعصر الحديث » : وقد شرحت فيه اتخاذه الإسلام منطلقاً فى النهضة المنشودة ، حيث اعتبره عقيدة غالبة، وعقيدة صامدة وعقيدة شاملة، ثم تحدثت عن الإسلام والعلم الحديث وتفسير القرآن علمياً وبينت رأيه فى هذا الصدد . ثم عرجت على الحديث عن رأيه فى الفلسفة والأخلاق وموقف الإسلام من الفلسفة ، وهو موقف لايرفض المذاهب الفلسفية ولايحجر على العقل فى مذهب منها مالم يكن فيه موبقة على الدين .

ثم عرضت لرأيه فى الأخلاق وشرحه لفكرة الواجب، وعلاقة الأخلاق بمشكلات المجتمع المعاصر، ثم شرحت رأيه فى مشكلة الحرية والجبر والاختيار من موقف إسلامى، وكذلك موقع التصوف فى عصرنا الحديث، وبينت رأيه فى أهمية التصوف وأنواعه ودوره .

والفصل الرابع : وهو بعنوان « الموقف من الفكر العربى الإسلامى والفكر الغربى» وقد أظهرت رأيه فى قيمة الفكر فى حركة التقدم ، ورأيه فى الفكر العربى وتبيان مدى أصالته .

وكذلك ضرورة التفاعل بين الثقافات المختلفة ، والتأكيد على حرية الفكر وحرية التعبير ، وبينت رأيه فى الفكر الغربى المعاصر من خلال بعض الاتجاهات ، وكذلك رأيه فى الاستشراق والمستشرقين .

والفصل الخامس : وهو عن « الله وموقعه فى فلسفة التقدم عند العقاد » : وفى هذا الفصل شرحت رده على القائلين برد العقيدة إلى الخرافة أو خوف الإنسان من الطبيعة . إلخ . ورأيه فيما أسماه بالوعى الكونى والبراهين الفلسفية على وجود الله ومناقشة الفلاسفة المعاصرين ، ثم الله كذات ، والله فى العقيدة الإسلامية ، وبراهين وجود الله ، كما يظهرها من خلال القرآن الكريم .

وجاء الفصل السادس : « الفكر السياسى عند العقاد» ويعد العقاد من أكبر فلاسفة السياسة فى فكرنا المعاصر . وقد أظهرت رأيه فى سبق الإسلام فى القول بالديمقراطية، وشرحه لهذا المفهوم . وبينت رأيه فى أهمية التشريع الإسلامى وارتباطه بالإسلام وأصوله ورأيه بالتالى فى مسألة الأجانب فى ظل العقيدة الإسلامية، والعلاقات الدولية أيضاً فى ضوء هذا التشريع . والوعى السياسى فى البلاد العربية، وبعض المشكلات الاقتصادية المتعلقة بالدولة الإسلامية . ثم بعد ذلك بينت رأيه فى أهمية دراسة المذاهب السياسية والوقوف عليها ، وأظهرت موقفه من النزعة العنصرية والفاشية والنازية والصهيونية ثم الفلسفة الماركسية.

وفى دراستى هذه لجأت إلى تحليل النص، وكان من الضرورى إظهار بعض نصوصه خاصة ، لأنه فى ميدان الفكر الفلسفي ، يعد هذا جديداً بالنسبة لدراسة العقاد فى هذه الموضوعات .

وبعد : فلعلى بهذه الدراسة أكون قد وفقت فى إلقاء الضوء على بعض جوانب الفكر الفلسفى عند هذا الرائد الكبير ، ولعلها أيضاً مشاركة فى دراسة هذا التراث الإسلامى العربى المعاصر الزاخر .

الفصل الأول

فلسفة التقدم
مفهوم التقدم كفلسفة للتاريخ



فلسفة التقدم

مفهوم التقدم كفلسفة في التاريخ

ترتبط فكرة التقدم بفلسفة التاريخ، وهى فكرة سادت فى القرن الثامن عشر؛ حيث يمكن اعتبارها من جملة الأفكار الجوهرية فى ذاك القرن . وهى تعكس الإيمان بالعلم ؛ وقدرة الإنسان على المضى إلى الأمام ؛ نحو اتجاه مرغوب فيه. وعصر التنوير ؛ مثّل حركة فكرية في القرن الثامن عشر؛ فى فرنسا ؛ و إنجلترا وإلى حد ما فى ألمانيا . ويستخدم مصطلح التنوير أحياناً بمعنى عصر العقل . وعلى الرغم من أن كلاً من التعبيرين يدل على الأهمية الأساسية للعقل؛ فإن لعصر العقل معنى أوسع ، ويشمل القرن السابع عشر أيضاً، كما يشمل القرن الثامن عشر . ولم يصبح التنوير تعبيراً هاماً إلا بعد نشر مقال إيمانويل كانط (ماهو التنوير؟) .

لقد بدأ التنوير بإيمان أساسي بالعقل، كما نفهم من وجهة نظر المذهب التجريبى عند (جون لوك) الذى كان يرى أن كل المعرفة تنشأ من التجربة الحسية. وليست هناك أفكار فطرية، فإن الشخص يبدأ الحياة بعقل كصفحة بيضاء، وبناء عليه، فكل اختلافات فى العقيدة، والمعرفة، هى نتيجة لتأثيرات بيئية. ومن هذه النظرة يستنتج أن الناس متساوون فى الأساس[(١)]

ويمكن القول إجمالاً أن التقدم Progress يعني :

١ - « بوجه عام، مجرد السير إلى الأمام، فى اتجاه معين دون حكم على قيمة هذا السير.

٢ - بوجه خاص : انتقال تدريجى من الحسن إلى الأحسن ، كالتقدم العلمى، والتقدم الحضارى.

ويتميز التقدم بخاصتين:

أ - أنه مسبوق بتخطيط. ب - ويستهدف غاية على غير الحال فى التطور» [(٢)]

فالقول بالتقدم يفترض أن التاريخ الإنسانى ، يتجه نحو الوجهة المرغوب فيها . أو أنه ينتقل من الحسن إلى الأحسن، ومن ثم يفترض ، أن اليوم أفضل من الأمس، والغد أفضل من اليوم. وهناك اتجاهات مختلفة فى فلسفة التاريخ ، ولكنا لو نظرنا إلى التاريخ من حيث هو مادة خام ، أو من حيث هو وقائع وأحداث، لن نرى فيه الصورة التى يقدمها فيلسوف التاريخ ولاحتى المؤرخ نفسه. إذ أنهما يتدخلان بمبدأ لتفسير حركة التاريخ ، وهذا التفسير لايوجد فى الوقائع نفسها؛ من حيث هى مادة خام .

وبوجه عام يمكن إجمال المواقف المختلفة لتفسير التاريخ إلى ثلاثة اتجاهات :

١ - الاتجاه الأول يقول: إنه يتجه إلى التدهور؛ حيث كان العصر الذهبي في الماضي. وهذا القول ساد في العصور القديمة.

٢ - الاتجاه الثاني يقول. بوجود دورات مقفلة، تكرر نفسها على الدوام، وتخضع لها كل حضارة عرفناها في التاريخ.

٣ - الاتجاه الثالث يقول، إن الإنسان يتقدم في التاريخ إلى الأمام، نحو اتجاه أفضل، مرغوب فيه .[٣]

فالاتجاه الأول يمثله اليوم اليونان الذين اعتقدوا أن التاريخ يدور كحلقة مفرغة، وقد شاع عندهم مايمكن اعتباره نوعاً من الجبرية أو القول بأن الإنسان يخضع في تاريخه، تحت سيطرة الإله . بل إن الإنسان ، والآلهة نفسها، يسيطر عليهم قدر لا علاقة لهم به. من هذا أشاروا إلى انحدار بعض الناس من صلب الآلهة . ويرى « ويدجرى» في ذلك، نوعاً من الاعتراف بدور الأفراد العظام في التاريخ.[٤]

وقد اهتموا بالتاريخ على أنه «هذه الحياة»، فاهتموا بأمور الحياة، وتنظيم المجتمع السياسي، ثم اهتموا أيضاً بالطبيعة والفلسفة.

وكانت هناك فكرة الدور أيضاً. وقد أكد «هسيود» على العمل، وأرجع الكسب والخسارة إلى مدى الجهد المبذول من الإنسان، حيث أوضح أن الشر لابد أن تقع نتيجته على فاعله. فلابد ان يلحقه الجزاء، وإن تأخر. وهذا يعني وجود مبدأ العدالة، وعلى هذا المبدأ يمضي التاريخ.

وإلى فكرة الدور والتدهور، يذهب الفكر اليوناني. ويرى « ويدجيرى» أنه، ربما كان هذا ماعناه « هيرقليطس » بقوله بالتغير الذي يسرى على الأشياء جميعاً، سواء البشر أو الآلهة . «وثيوسيديوس» يتخذ نفس الاتجاه فيقول إن الناس تخضع لقدر، مع أنه قال بحرية محدودة للإنسان . ومع ذلك ، فلايجب التماس التاريخ في مبدأ أعلى ، متسام ، أو في حركة مطردة، تقدمية ، نحو حضارة أعلى.[٥]

ونظرية التدهور شاعت عند اليونان حتى أصبح الزمان عدواً للبشر. ومن هنا كان القول بفكرة أن يجيء « يوم يحل فيه الدمار بالعالم؛ فكرة سائدة لديهم، فاليونان إذن بالرغم من كل إنجازاتهم في مجالات الثقافة الإنسانية ، من أدب وفلسفة ورياضة، لم يشعروا بالرضا عن الذات،

ولم يضعوا آمالاً عريضة فى قدرات الإنســان ومستقبله [٦] . فالاتجاه عندهم إذن لم يكن يخلق جواً من التفاؤل، بل كــان أقــرب إلى المذهب الجبــرى. ونلاحظ ذلك مــن فكرة الموِيرا Moira التى تعنى «نظاماً ثابتاً للكون، ولكنها كحقيقة ينبغى أن يخضع لها الإنسان، تشترك فى الكثير مع المذهب القدرى»[٧]

وإذا كان ثمة إيمان بالتغير قديماً، فقد كان هناك اقتناع أن هذا التغير للأسوأ. وقد آمن الناس قديماً بالعصر الذهبى، ولكنهم جعلوه فى الماضى بدلاً من وضعه فى المستقبل [٨] . وهؤلاء القدماء لم يكن لديهم تصور للتقدم، وكما يقول « وولتر باجيهوت Bagehqt، إن اللغة اليونانية القديمة لم يكن بها كلمة تعنى «تقدم » وأقرب كلمة لهذا المعنى، هى الكلمة التى تعنى حرفياً الدفع إلى الأمام . ومن الصعب –إذا عرفنا التقدم بأنه قانون وضرورى بحكم تطور الإنسان فى ماضيه وحاضره ومستقبله – الحصول على نص قديم يقول عكس ماقاله وولتر باجيهوت، وبينما نجد أن التأمل فى ماضى الإنسان عامل هام فى الفكر اليونانى فى جميع الأوقات ، نجد التأمل فى مستقبله نادراً إلى درجة تثير الدهشة [٩] .

فإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى، نجد أن الفكرة السائدة أيضاً كانت ضد فكرة التقدم، فكان أوغسطين يرى أن العالم أو العصر المسيحى آخر عهد للعالم، وإن يستمر إلا ريثما يجمع الرب من كتب لهم النجاة.

ونجد فكرة العناية الإلهية أيضاً، حيث اعتبر أوغسطين أن هذه العناية قد حفظت العالم ووجهت أحداث التاريخ. ولولا ذلك، للقى الناس الشقاء.

ومع أن فكرة العناية قد تبدو وكأنها تتلاقى مع فكرة التقدم، إلا أنها تتباعد عنها، وذلك لأن فكرة النعمة الإلهية ، وفكرة الخطيئة التى تعنى أن الإنسان طالما بقى على الأرض، سيولد مفطوراً على الشر، ضد فكرة التقدم[١٠] .

ويشرح « بيورى» أسباب عدم ظهور فكرة التقدم عند القدماء، فى العصرين القديم والوسيط، وكذلك عدم ظهورها فى عصر النهضة، حيث لم تتحقق إلا فى القرن الثامن عشر، وعنده أن هذه الأسباب ترجع إلى :

١ – نظرية التدهور.

٢ – تقدير مفكرى اليونان وكأنهم معصومون.

وإذا نظرنا إلى أهم عوامل ظهورها حديثاً فنجد:

١ - ترك نظرية التدهور والقول بأن القدماء قد وصلوا للقمة.

٢ - الاعتراف بقيمة الحياة الدنيوية.

٣ - إخضاع المعرفة للحاجات البشرية.

٤ - استقرار العلم على أسس وطيدة، وبالتالي ثبات القوانين الطبيعية.

ولاشك أن لفكرة التقدم، بذوراً عديدة، ويمكن القول إن بزوغ هذه الفكرة يرجع لظروف متباينة ، كتراكم الفائض الاقتصادى، وزيادة حركة المجتمع ، وحدوث كثير من الاكتشافات والاختراعات الكبرى التي زادت من قوة الانسان أمام الطبيعة . ويختلف المؤرخون للأفكار في إرجاع الفضل أو الريادة في هذه الفكرة، لهذا أو ذاك من الكتاب ، فنجد من يردد أسماء بعض الفلاسفة ، فتذكر مثلاً «موسوعة الفلسفة» علمين كبيرين هما «بيكون وديكارت» [١١].وإن كانت الأفكار الأساسية ذاتها قد شرحت خلال ما يسمى بمعركة القدماء والعصريين ، تلك التي شغلت الكتاب والناقدين في الجزء الأخير من القرن السابع عشر، فكان النقاش يدور حول ما للقدماء من قوة ، وما يجب حمايته من الأساليب والمعتقدات القديمة . فالموضوع الرئيسي إذن كان يدور حول السؤال عن الموقف الواجب اتخاذه نحو الماضي، ومدى تأثيره على الحياة الفكرية .فإن كان مناصرو القدماء قد رأوا فيهم الحكمة ، وكأنهم الشيوخ الاكثر خبرة ، فإن العصريين اعتبروا إنسان العصر الحديث أحكم ، وذلك تشبيهاً بالإنسان الذى يكبر في السن فيزداد حكمة . فالعصريون إذن أكثر حكمة ، لأنهم يقفون علي أكتاف الأسلاف ، ويمكنهم رؤية الأبعد والأصوب ، فحكمتهم ونفوذهم، أكبر من حكمة ونفوذ أسلافهم . وقد شرح هذه الحجة فونتينيل Fontenelle خاصة ، وهو الذى امتدت حياته من أيام ديكارت إلى الموسوعة [١٢]،وإليه يرجع الفضل في غرس الإيمان بالتقدم في القرن الثامن عشر. وقد كان فونتنيل يأمل في أن تستطيع أوربا أن تتفوق على الماضي بالعلم ، والعقل ؛ خاصة مع التراكم المعرفي ، حيث يعرف عالم اليوم «ما يزيد عما كان يعرفه عالم كان يعيش تحت حكم أوغسطس بمقدار عشرة أضعاف ، وطالما يستمر الناس في جمع المعرفة ، سيكون التطور محتوماً ، كنمو الشجرة ، وليس هنالك من سبب يدفع بنا إلى أن نتوقع انقطاع ذلك» [١٣]

والإيمان بالتقدم يختلف فى تعميماته ، إن صح التعبير، أعنى أن هناك كثرة تؤمن بأن التحسن التكنولوجى سوف يقود في المستقبل إلى ثروة أكبر، وتحسن فى الأحوال المعيشية المادية. ويشكل هذا طبقة جديدة أعلى فى هرم التقدم، وآخرون يشعرون بأن التقدم فى التكنولوجيا سوف يكون أكثر من التقدم فى المعرفة . ثم هناك فئة أقل من الفئات السابقة تؤمن بأن استمرار التقدم نحو المستقبل، سوف يعمق التحسن فى الأحوال الاجتماعية والسياسية ، وأن المجتمعات الإنسانية سوف تصبح أفضل من ناحية الحكم السياسى، وأكثر عدلاً وحرية، وستتمتع بالعدالة والمساواة من سابقتها، وستكون أكثر استقرارا. وبالجملة ستكون أفضل استعداداً لتحقيق درجة أعلى من نمو الشخصية الإنسانية . ويمكن القول أن التقدم قد أخذ مكانه فى الثلاثة قرون الماضية أو نحو ذلك، ولم يكن يعنى فقط، الاعتقاد في مستقبل أفضل، أو لم يكن محدداً فقط بهذه النظرة البسيطة ، لأن الاعتقاد فى التقدم، ليس اعتقاداً فى عقيدة دجماطيقية أو (قطعية) وهو أيضا ليس مؤسساً على الأمل فى حدوث تطورات محببة فقط، إذ إنه موجود دائماً فى طبيعة التوقع العلمى، على أساس من استقرار التاريخ، أو على الأقل التاريخ الحديث، أو قوانين التطور الاجتماعى.

وفكرة التقدم الاجتماعى تعنى أيضا نظرية تتضمن تجميع الماضى والتنبؤ بالمستقبل. ولكن حدودها تبلغ أكثر من ذلك بكثير ، فهى تعنى اعتقاداً فى الفهم العقلى، وجعل التاريخ علماً. وبالتالى إمكانية استنباط تعميمات قد تبقى صحيحة لفترة مناسبة فى المستقبل.(١٤)

والمؤرخون الذين يتبنون مفهوم التقدم ، يهتمون أكثر بالتغييرات العميقة ، طويلة الأجل، من الناحية الاجتماعية ، والاقتصادية . وذلك أكثر من اهتمامهم بالتغييرات المؤقتة فى القوى السياسية. ومما سبق يمكننا إذن ، القول ، إن الاعتقاد فى التقدم كان يعنى أيضاً ، مجموعة من القيم خارج دائرة التاريخ نفسه. وعلى أساس هذه القيم، يمكن القول ، إن التحسن الذى يفترضه التقدم ، يمكن قياسه بها .(١٥) ومن المفيد هنا أن نعرض لبعض النماذج من فلاسفة ذاك العصر ، القائلين بالتقدم.

إذا نظرنا إلى آراء فولتير * (١٦٩٤ - ١٧٧٨) وهو الذى يعد من أكبر فلاسفة القرن، وعلامة أساسية فى عصر التنوير، نجده يستبعد فكرة العناية الإلهية . وقد اعتمد فى ذلك على تناوله لمشكلة الشر فى العالم . حيث خلص إلى أن الله خلق العالم تحكمه قوانين ثابتة ، لادخل لها بفعل الإنسان خيره ، وشره . ومعنى ذلك أن التاريخ يصنعه الإنسان باستخدام عقله ،

للاتجاه به نحو سعادته. وإن حدثت بعض انتكاسات، فالعقل قادر على إصلاحها، وتحقيق التقدم. من هنا حذف فولتير فكرة العناية الإلهية من التاريخ.[١٦]

وبالتالى فالفلسفة الإيجابية عند فولتير- كما يقول أندريه موروا – تقول بالقدرة البشرية المطلقة، ولكن يخفف من حدتها اعتقاد فى الله [١٧] .

ويتحدث فولتير عن اتحاد البشر وتعاونهم منذ الإنسان الأول، وكيف أن ذلك أدى إلى التقدم بالمجتمعات الصغيرة التى وجدت منذ القدم. إن «لكل حيوان غريزة ، وغريزة الإنسان يدعمها العقل وتدفعه إلى المجتمع كما تدفعه إلى الأكل والشرب».

ومن هنا فقد وجدت الجماعات الإنسانية، وتعاونت ، وحمى بعضها بعضاً من الطبيعة، ومن البشر الآخرين، وذلك لأن التجربة أتاحت للصغار، الاستفادة من الخبرة التى اكتسبها آباؤهم.[١٨] وقد كتب فولتير يرد على باسكال الذى قال بقيام الحياة ، بالإعداد للموت : فأكد فولتير على قيمة الحضارة، واعتبر أن قول باسكال ضد روح التقدم، كما أكد على أفضلية الحياة المعاصرة [١٩] .

وأما كوندرسيه فقد اعتبر أن التقدم الإنسانى حتمى فى جميع نواحى الحياة. والعقل عنده استعداد فطرى يدفع الإنسان فى اتجاه تنمية قدراته . وهو يرى أن دراسة التقدم فى التاريخ، تمكننا من التنبؤ بمجالات التقدم المقبلة. ومهما يقابل الإنسان من عقبات تعطل تقدمه فسوف يتغلب عليها، وبالتالى فهذا التقدم الحتمى للعقل الإنسانى يسير «خطوات قد تكون سريعة، وقد تكون بطيئة، ولكنها لاتتوقف أبداً ، ولايمكن أن تحدث خطوات إلى الوراء[٢٠] » ويسلم كوندرسيه بوجود عقبات فى طريق الإنسان. ومن أهم هذه العقبات عنده المعتقدات التى يسلم بها دون برهان ، وأوضحها الخرافات. والتقدم عنده هو تقدم العلم .[٢١] وقد رصد كوندرسيه التقدم الإنسانى فى مراحل، المراحل التسع الأولى سابقة عليه . والمرحلة العاشرة عن المستقبل بعده. وقد شخص التاريخ الإنسانى، أى مثله بحياة الشخص، أو مايعرف بـ Anthropomo-phisme وفى المرحلة العاشرة، نجد تفاؤله، حيث عبر عن هذا التفاؤل بقوله «تتلخص أمنياتنا لحالة الجنس البشرى المستقبلة فى نقاط ثلاث : هدم التفرقة بين الشعوب، وتقدم المساواة فى الشعب الواحد، وأخيراً الكمال الحقيقى للإنسان [٢٢] » وقد كتب كوندرسيه «لوحة تاريخية لتقدم الفكر الإنسانى» وكان يرى أن التاريخ يكشف لنا عن الخطأ فى الرأيين : الأول القائل بأن العصر الذهبى كان فى

الماضى . والثانى القائل بأن الإنسان كان يعيش فى نعيم ثم طرد منه بسبب أخطائه. ويرى أن التاريخ يكشف لنا شيئاً أخر وهو أن الإنسانية لم تكف عن التقدم منذ بدايتها. ويوحى التاريخ لنا أيضاً ، بأن تقدم الإنسانية لم ينته، وسيستمر إلى مالانهاية [٢٣] . وعموماً فسوف نجد فى معظم مؤلفات القرن الثامن عشر، مثل روح الشرائع لمونتسكيو - ولوحة تاريخية لتقدم الفكر الإنسانى لكوندرسيه ، مايؤكد «أن العصر الذهبى لم يتحقق فى الأيام الخالية، بل هو فى انتظار الإنسان فى المستقبل . وأن القوانين الصالحة القائمة على احترام حقوق الفرد، والمعدة لتنمية المعارف ستسير بالإنسانية - لامحالة - نحو سعادة فكرية، أخلاقية، اجتماعية . أعلى من الأحلام التى تنسجها مخيلتنا. تلك هى الأفكار التى أعدها وهيأها القرن الثامن عشر» .[٢٤]

وفى المرحلة العاشرة، من اللوحة التى يقدمها، هذه المرحلة التى يصف فيها مستقبل الجنس البشرى، يبدو بوجه إشراقى التقدم، لابوجه فيلسوف. إذ يرى أن الأمم تذوب وتنصهر فى شعب واحد، ويزول التفاوت الاجتماعى . ويتصور فى النهاية عالماً اختفى فيه المرضى، وأصبح فى مستطاع الحياة أن تمتد إلى مالانهاية .

هذا الحلم بالعصر الذهبى ، يحتفظ بأهميته، ذلك لهيمنته على امتداد القرن التاسع وجميع مفكرى المدرسة الثورية، حتى أننا كما يقول «جاك باترى» بدون «كوندرسيه» يصعب علينا فهم «يوتوبيا» «الفوريوية» ، «فورييه» والسان - سيمونيه «سان سيمون» . بل وفى أرجح الظن، الفلسفة التاريخية عند أوجست كونت «وقانونه الشهير عن حالاته الثلاث. » [٢٥]

وأما فرانسيس بيكون فيعد من أهم الأسماء المرتبطة بفكرة التقدم ، من حيث الريادة ، أو التمهيد لفكره بفضل تأكيده على المذهب التجريبى، وإن لم تكن دعوته فتحاً جديداً ، حيث سبقه روجرز بيكون الذى مهد له فى هذا المجال .

إلا أن أهمية فرنسيس بيكون ترجع إلى إصراره على المبدأ وتصحيحه للأفكار التقدمية التى أدت دوراً هاماً فى الفترة الأخيرة فى عصر النهضة الأوربية . وكان من أهم أفكاره مناداته بمبدأ برجماتى للمعرفة بمعنى أن الغاية الصحيحة للمعرفة هى رفع مستوى حياة البشر، وزيادة سعادتهم ، والتخفيف من شقائهم . وفى هذا تأكيد على سيطرة الإنسان على الطبيعة ، وقد خلق بذلك جواً ذهنياً شكل فيما بعد نظرية التقدم[٢٦] .

وقد شهد بيكون للعالم الحديث وتفوقه وأشار إلى ثلاثة مخترعات :

- الطباعة وقد ظهرت آثارها فى عالم الكتابة.
- البارود وظهرت آثاره فى الحرب .
- والبوصلة وقد ظهرت آثارها فى الملاحة وعنده أنها الأهم .

ونلاحظ أن فكرة برجماتية المعرفة، هى فكرة سنجدها فى أى نظرية تقول بالتقدم. وقد أشار إلى أنه مع عظمة عصور اليونان والرومـــان، إلا أن الكشـــوف الطبيعية فيهما كانت قليلة، وقد عاق التأمل الكشف عـن الميزات ذات المنفعة . ورفـض بيكون أيضاً فكرة الرجـعىBleore لأنها تعوق التقدم ، لأنها تشيع حالة من اليأس، وأرجع التاريخ إلى إرادة الإنسان، وإنما تنشأ العوائق من سوء الفهم الإنسانى . فالمستقبل الإنسانى يمكن أن يكون تقدماً مطرداً، وذلك لو استفدنا من أخطاء الماضى(٢٧).فديكارت مثلاً فى القرن السابع عشر قد أثبت بديهيتين موحيتين : الأولى سيادة العقل وأيضا ثبات قوانين الطبيعة . وذلك اعتماداً على منهج مستحدث من التحليل الصارم . وبالتالى فهذا تعارض مع القول بالعناية الإلهية. فالديكارتية من هنا تعتبر تصريحاً باستقلال الإنسان . وفى جو الروح الديكارتية هذا تحددت معالم نظرية التقدم (٢٨).والمهم أننا نجد لهذه النظرية أهميتها الفلسفية منذ أواخر القرن السابع وخاصة فى القرن الثامن عشر، ثم بعد ذلك نقداً وتأييداً . ولهذه الفكرة أهمية كبرى، خاصة مع ما نجده من انتقال لهذه الفكرة إلى الأرض الجديدة . ولاشك أن النظر إلى التاريخ الإنسانى وتفسيره هو أمر له أهميته فى تشكيل أى اتجاه فلسفى . وسوف نرى أهمية هذه الفكرة أيضا فى الوقت الحاضر.

ولكن أعود الآن إلى ماكنا فيه، أعنى إلى فكرة التقدم ، فأقول: إن هذه النظرية استمرت فى القرن التاسع عشر وأخذت عدة معاني:

١ - معنى تطورى　　　٢ - معنى فلسفى شامل

٣ - معنى سياسى　　　٤ - معنى حضارى(٢٩)

أولاً : المعنى التطورى وإذ ثبت التطور البيـولوجى للإنسـان من نظرية التطور ، فاعتبر الإنسان رأس الكائنات الحية ومعنى ذلك أن التقدم نفسه جزء من الطبيعة .

ويرى الدكتور صبحى أن ثمة خلطا فى ذلك بين التطور بمعناه البيولوجى الذى تم وفقا لقانون الانتخاب الطبيعى، وبين التقدم الذى يكون بجهد إنسانى ، بالبحث عن أنماط جديدة .

والواقع أنه ليس ثمة خلط فى هذا لأكثر من سبب ؛ أولاً لأن التطور البيولوجى حيث الصراع الطبيعى وحيث البقاء للأصلح ، فلاشك أن هذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم حيث إن المرحلة الطبيعية التى يصل إليها الإنسان هى الأساس وراء حركته العاقلة والفاعلة فى الطبيعة بعد ذلك ، أى فى استكمال حركة التطور بحركة تقدمية . وثانياً : إن هذا القول يثير مشكلة لعلها ضد التقدم عند البعض . وذلك لأن مفكرى القرن الثامن عشر نظروا إلى الإنسان نظرة ترفعه عن الحيوان وتجعله متميزاً، فالعقل هو مبدأ التطور الحضارى ، ولكن مفكرى القرن التاسع عشر، ونتيجة لظهور نظرية التطور، لم يقوموا بهذا الفصل ، وبالتالى فقد بدا الإنسان لهم جزءاً من الطبيعة . وتقدمه هو نتيجة صراعه ومحاولته للتأقلم مع البيئة مما أدى إلى تطور عقله.

هنا برزت مشكلة،فإذا كان التطور الحضارى جزءاً من التطور الكونى ، والقول بتنازع البقاء ، ألا يؤدى ذلك إلى هدم القيم الإنسانية ؟ فكيف السبيل إلى التوفيق بين هاتين الفكرتين ؟.

هنا نجد توماس هكسلى الذى يرى أن التقدم يعمل على تعطيل التطور الكونى إذ. الطبيعة منافية للأخلاق وهى لاتعمل وفقاً لخير الإنسان ، والقول بأن التطور الكونى يناقض خير الإنسان أو لايعمل وفقاً له ، يدعو إلى اليأس من فكرة التقدم ، وقد جاءت الحرب العالمية الأولى فشكلت صدمة مما فتح أبواب الشك فى مستقبل الإنسان. وربما كان هذا وراء المذاهب التى تقول بانهيار الحضارة ، مثل آراء شبنجلر فى تدهور الحضارة الغربية (٣٠) .

ويرى جان روستان أن الإنسان الذى تطور من المخلوقات الحية وراح يتعامل مع الطبيعة من حوله ربما لم يقدم شيئاً لنفسه، أعنى من حيث هو إنسان. فما أضافه لنفسه إذن هو الحضارة، غزا العالم الخارجى، واستخدم عقله، ونقل خبراته ، من جيل لجيل ، عن طريق التعبير الوجهى ، ثم اللغة ، الكتابية - إلخ ، فكأنها قطعة ثلج تنحدر من أعلى الجبل، فتكبر شيئا فشيئا، بما يلصق بها من ثلج . ويلاحظ روستان أن الطالب الذى يتلقى المحاضرات الجامعية الآن، إنما يحافظ على تقليد قديم وهو« الوراثة الاجتماعية »وهذه الظاهرة ليس لها مثيل فى المملكة الحيوانية « فالكلب الذى يربى لايمكن أن يربى كلباً آخر » على حد تعبير أمرسون(٣١). ولكن من ناحية أخرى فقد يقال إن الإنسان بمرور الزمن، قد أصبح أكثر قدرة على التعلم . ولكن لايعنى ذلك أن الوراثة الاجتماعية تحولت إلى وراثة عضوية ، فلايولد صغار الإنسان الآن مزودين بالأخلاق أو العلم . ولكن المعنى هو أن الناس لكثرة ما تعلموا وتفهموا، كما أنهم بكثرة ما تعرضوا له من النظم الاجتماعية ، وإضمارهم الاحترام لها، أصبحوا أكثراستعداداً للتعلم، وأكثر

نزوعاً للتطور. وأصحاب هذا الرأى يقولون إنه دون أن تصبح التركة الحضارية داخلة فى التركة الوراثية للنوع مع ذلك فقد انتفت هذه التركة «بما طرأ على العادات والغرائز من تغيروتبديل، جعلا لماهية الوراثة على نحو أكثر قابلية التربية وأشد مرونة ، وأمعن استعداداً للحضارة»[٣٢]

وإلى هذا ذهب أوجست كونت . وكذلك كان شعور هربرت سبنسر، الذى يرى أن الإنسان كلما بعد عن عصور الهمجيه تغلغلت فيه الأخلاق عضوياً .

وهو الآن نصف متحضر، لذلك نراه يشعر بالحرج فى إخضاع نفسه لأحكام المجتمع. ولكن مع الزمن ، أى مع تطوره وعبر عدة قرون سنرى، كيف ترسخ غريزة الخير، وتنمو، بحيث نجد الإنسان يخضع لها تلقائياً.[٣٣]

ويرى روستان أنه لوصح هذا لصحت إمكانية التفاؤل فى المستقبل الإنسانى، مهما كان هذا التطور أو هذا الانتقال ضئيلاً أو بسيطاً، إذ سيصبح الإنسان أكثر تكيفاً مع المجتمع، بل والتقدم حتماً نحو سمو حياته العقلية والخلقية من جيل لجيل.

ولكن هذه الفكرة للأسف ينكرها العلم الحديث أعنى التجارب العلمية، بالرغم من أن هذه الفكرة قد سادت البيولوجيا فترة طويلة.

والخلاصة أن عدم قابلية انتقال ماهو مكتسب، مادياً كان أو معنوياً - يعد من أرسخ قواعد العلم الحديث وأشدها وثوقاً [٣٤] .

فما يكتسبه الإنسان بالدراسة أو التحصيل، يظل بالنسبة له أمراً خاصاً، بمعنى أنه لن يدخل فيما يورثه لأجياله من بعده بيولوجياً .

وإذا كانت الحضارة ليست عامل تقدم بيولوجى، إلا أنها من ناحية أخرى - كما يرى «روستان» يمكن أن تكون عامل نكوص للوراء. فكيف ذلك؟

إن الانتخاب الطبيعى كان يقوم بإبقاء الأصلح والأقوى ، وبالتالى نستطيع أن نقول إن الصغير والكهل من منتجات الحضارة [٣٥] فالانتخاب الطبيعى كان يعمل بصرامة تسمح باحتفاظ النوع بمستواه ، وربما تقدم إلى الأحسن وراثياً، بل وإن الانتخاب الطبيعى امتد إلى الجماعات ككل، فى تفاعلها معاً، بحيث أصبحت الجماعة الأقوى، والتى تتميز بالشجاعة، ويقودها أبطال لهم مميزات كانت هى الغالبة . ولكن مع العصر الحديث، تغير الأمر ورأينا جماعات نمطية واسعة ، وبالتالى فقد الانتخاب بين الجماعات أيضاً فاعليته.

فالحروب جعلت الأمم تفقد خير أبنائها . بينما وجود الطب وأفكار البر والعطف والإحسان ، ربما عاق الوظيفة التطورية للانتخاب الطبيعي .(٣٦)

والملفت أن يعدد روستان مقابل كل تقدم تكنولوجي في الطب والجراحه مثلا، مايقابله من أضرار لعمل الانتخاب الطبيعي، وقد يؤكد أن حضارتنا تمنح الحياة للآلاف من الناس الذين كان مصيرهم حتماً الموت منذ البداية . يقول:فالنقص في وفيات الأطفال واللقاحات التي عمت بين الناس ، يستتبعان ضعفاً في متوسط مقاومة النوع . وبفضل « التقدم » في فن التوليد ، تصبح النساء أمهات على الرغم من ضيق أحواضهن ، وبفضل اللبن المعقم ، يصبحن مرضعات على الرغم من عدم كفاية غددهن الثديية . ولم يعد هنا أيضاً عقاب طبيعي للأمهات الصغيرات كرداءة الأسنان وقصر النظر مثلا (٣٧)

وكذلك الانتخاب الجنسي بين الزوجين ، فهو قائم على أسس وعوامل جديدة ، كالمنافع الاجتماعية أو المادية ، قبل العوامل الفطرية .

وهكذا تتضح الخطورة في هذه المسألة ، ولهذا السبب امتلأت المستشفيات بالمرضى والشيوخ والضعفاء ، وامتلأت السجون بالمجرمين . ويذكر عدة تحذيرات لبعض البيولوجيين .

ولكن لايمكن للإنسان الرجوع إلى الماضي الآن بعدما قطعه من شوط في الحضارة والرقي ، فهو لن يستطيع أن يعود للعملية الوحشية للانتخاب الطبيعي ، وأن يواجه القول بأنه لا أمل في تقدم الحيوان الإنساني عن طريق الحضارة. المهمة الآن إذن ، ملقاة على عاتق علم تحسين النسل(٣٨) .

ونرى فيلسوفاً كراسل ، وهو من المهتمين – كما هو معروف – بمستقبل الإنسان ، ودور العلم في هذا الشأن ، يهتم أيضاً بهذه الفكرة التي تظهر عنده في كتاباته ، وتتضمن التفاؤل والأمل في الجنس البشري بالرغم من كل عوامل التحذير التي يلفت إليها ، مع وجود القوى الجديدة . فأمله في العلم قائم وفي حكمة الإنسان في أن يحول القدرة الجديدة للعلم ، لتصبح قوة خيرة . لذلك يربط بين ضرورة زيادة المعرفة وزيادة الحكمة . ويعني بها الإدراك السليم لغايات الحياة ، وهو مالايقدمه العلم.(٣٩)

ويذهب راسل إلى أن العلم قدم خدمة كبيرة للجنس البشرى بنمو الطب، فقد كان الناس فى القرن الثامن عشر، يتوقعون موت أغلب أطفالهم وهم صغار. ومع استمرار التقدم فى أوائل القرن التاسع عشر، وحتى الآن، تغيرت معدلات الوفاة.

وعنده أنه لاتوجد نهاية واضحة لتحسين الصحة التى يمكن أن يقدمها الطب، بالإضافة إلى نقص آلام البشر باكتشاف التخدير – فالخبرات الإيجابية زادت فى العصر الحديث، وزيادة هامة فى التعليم مما رفع إنتاجية القوة العاملة . وازدياد الفرص للشباب، فقد كانت المواهب فى العصور الماضية تتبدد، وليس الأمر كذلك فى عصرنا، فانتشار السعادة أوسع مما كان فى أى وقت مضى . ويرتبط التحسن إلى أكبر حد ممكن بتلاشى الخوف من الحرب. ومع ذلك فلابد من تدارك الزيادة المستمرة ، بمعدلاتها الحالية بالنسبة لسكان العالم[٤٠]

وأثر هذه المعرفة الحديثة فى الحياة العقلية والاجتماعية كبير، فالحد من الخروج على القانون وارتكاب الجرائم والعنف، لم يكن ممكناً بدون العلم. وقارئ روايات القرن الثامن عشر الإنجليزية، سيرى أمامه لندن : شوارع غير مضيئة، وقطاع طرق، ثم لاشىء يسمى شرطة . كان كل ماهنالك من محاولات يائسة ، هو قوانين قاسية لمعاقبة المجرمين. وماقدمه العلم الحديث من إضاءة الطرقات، والتليفونات، وعلم البصمات، وسيكلوجيا الجريمة والعقاب، هو تقدم أتاح للشرطة أن تحد من الجريمة «لدرجه تقل عما كان أكثر فلاسفة «عصر العقل» إيماناً باليوتوبيا، يتصوره ممكنا»[٤١] والمهم أن الإيمان بالتقدم، قد بات أحد الاتجاهات الرئيسية فى النظر إلى التاريخ منذ القرن الثامن عشر، وإن كان قد انحسر بعض الانحسار فى أوربا، بسبب الحروب، وبعض الشكوك التى تفاقمت وربط البعض بينها وبين التقدم ،إلا أنه يمكن القول إن الايمان بالتقدم، مازال قائما عند كثير من المفكرين، لأنه يرتبط بالامل فى مستقبل الجنس البشرى، ويمكن أن نرى ذلك، لأن التقدم قد انتقل أيضا، إلى الدنيا الجديدة فى أمريكا. وأصبح التقدم عقيدة واسعة الانتشار، وأعود إلى القرن الثامن عشر أو عصر التنوير، الذى كان يعد عصر انتصار التاريخ على العلوم الأخرى، حيث أصبح التاريخ فى هذا العصر، نموذج العلوم الإنسانية كما كانت الرياضيات فى عصر ديكارت. لقد تم فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الأخرى ، باستخدام المنهج التاريخى ، وأصبح اللاهوت مجرد تاريخ للعقيدة، فاتجه الفلاسفة للبحث عن منهج جديد للتاريخ[٤٢] .

وحقيقة أن اليقين الذى كان يبحث عنه ديكارت بشكه المنهجى، هو يقين مطلق، مما جعله بعيداً عن المفهوم التاريخى الحقيقة، لكنه فى نفس الوقت، يمكن اعتباره نقطة البداية فى التاريخ الحديث، لكون الشك يؤدى إلى تمحيص الآراء السابقة من أجل الوصول للحقيقة.[٤٣]

التقدم فى مفهومه الإسلامى المعاصر

ولقد تميز عصر التنوير الأوربى بمميزات عديدة . وأثر تأثيراً بالغاً فى رواد النهضة الإسلامية ، لأن عصر التنوير كان هو العصر الذى اطلع التنويريون المسلمون على فكره أساساً؛ فهناك إذن صلة وثيقة بين نهضتنا الحديثة ووصول الحمله الفرنسية (١٧٩٨) حيث بدأت اليقظة الإسلامية أو عصر النهضة أو التقدم. وسوف نجد مفهوم التقدم هنا يماثل هذه المصطلحات . وقد تنبه لذلك المؤرخ المصرى محمد شفيق غربال، فذهب إلى التأكيد على ضرورة دراسة فلسفة هذا العصر لهذا السبب فيقول «وفلسفة القرن الثامن عشر كانت الفلسفة الأوروبية التى اتصلنا بها حينما عاد الاتصال بيننا وبين أوربا منذ أوائل القرن التاسع عشر. وأعتقد أنها كان لها تأثير عميق فى حياتنا الفكرية وفى تطورنا السياسى على حد سواء، وهذا فى نظرى مبرر آخر لدراستها فى موطنها الأصلى»[٤٤]

من هنا تتضح لنا الأهمية البالغة فى الربط بين عصر التنوير وعصر النهضة - العربية - هذا العصر - عصر التنوير - كان من هدفه تنوير العقول من أجل تحرير الإنسان من ظلمات الجهالة والعبودية. وإن لم تكن فلسفة هذا العصر فلسفة البناءات والمذاهب المتكاملة، وإنما كانت وسيلة تنوير العقول فى كافة مجالات العلم والمعرفة . فالغرض الأساسى للفلسفة، كان تنوير كل فرد أو كان تنوير كل الناس، إذ «ماقيمة الفلسفة إذا تحولت إلى نظرية أو مذهب بلا نبض أو حياة، لأنها فقدت كل صلة بالحياة؟ إن النقد فى هذا العصر هو الذى يعيد الصلة بين الفكر والواقع. بين العقل والحياة»[٤٥]

وتحدد الدكتورة نازلى إسماعيل خصائص هذا العصر ، أعنى عصر التنوير ، فإذا ذهبنا نبحث عن التنوير العربى، دهشنا لوجود تشابه فى بعض الأسس. وحقيقى أن ثمة فروقاً بين التنوير العربى والتنوير الغربى، لأننا لم ندخل حتى فى عصر النهضة الأوربية ، أى المرحلة السابقة على التنوير بعد، من حيث الركائز الأساسية .

ولقد بدأ العالم العربى عصر نهضة أو يقظة ربما منذ الحملة الفرنسية على مصر، أو على الأقل بدأ مشروع النهضة يتطلع إلى الفكر العربى بوصفه واقعاً حياً، ونموذجاً يدعو إلى التأمل، ويرقى لأن يكون قدوة .

وقد كان للبعثات التى أرسلها محمد على أثر هام فى تأكيد ضرورة الالتقاء بين العلم الحديث فى العالم الغربي، والشرق المتطلع إلى الخروج من مأزق التخلف، بداية من محاولات الطهطاوى وماتلاها. ومنذ ذلك الحين، أعنى الوعى بحتمية الانتصار على تلك الفجوة الحضارية، والتى تحولت إلى أرق ممض لكل أصحاب الوعى الذين فهموا مأزق التخلف، وعرفوا نتائجه الواقعية والمنتظرة، نقول منذ ذلك بدأت عدة محاولات لتشخيص الواقع والبحث عن علل الأزمة وأسبابها، وطرح الحلول أو البدائل لتحقيق التقدم المنشود، أو إحداث الترقى - ولعل هذه الألفاظ، أى «التقدم - الترقى - اليقظة - النهضة» قد استخدمت كثيراً بنفس المفهوم.

وفى ضوء الأزمة الراهنة للوضع العربى - فكرياً - ثقافياً - اجتماعياً - عسكرياً، وبإيجاز الأزمة الناتجة عن دور التبعية المتمثل فى أشكال السلبيات فى موقفنا من المشاركة فى حضارة العصر، والتى قد تصل إلى حد الشلل الكامل الذى معه لانجد أى إضافة عربية تذكر فى العلوم والفنون بل وكل مظاهر الحضارة المعاصرة. ولعل بيانات اليونسكو خير نموذج يؤكد أن حظ اللغة العربية وسط لغات العالم فى هذه المشاركة، يساوى صفرا.

وإذا كنا نرى أن التقدم هنا بمعنى السير نحو اتجاه مرغوب فيه، فيبقى سؤال عن هذا الاتجاه، ماهو؟؟.

إن السؤال هنا عن فلسفة التقدم - أو النهضة - يعنى السؤال عن الأسس النظرية أو الأفكار التى تشكل الحافز أو الدافع لهذا السير، والتى تحدد الاتجاه فى السير إلى الأمام ونحو غاية معينة، والتقدم نحو الهدف المنشود أو الاتجاه المرغوب السير نحوه.

إذ لابد لهذا السير من أن يأتى فى ضوء فكرة، أو أفكار، تحدد معنى أو تصوراً للوجود الإنسانى وهدفاً ، وتشكل دافعاً. ويقتضى ذلك بالضرورة طرح السؤال عن المنهج الذى يهتدى به فى هذا السير نحو الهدف .

هكذا - فيما يبدو لى - كان التصور لرواد النهضة، منذ البداية وبدرجات متفاوتة، فى إدراك الأبعاد المختلفة لهذه القضية.

هناك إذن مغايرة واختلاف فى استخدام هذا المصطلح ، عندما نشير إلى معناه فى فلسفة التاريخ وعندما نستخدمه فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر. ولكن هل من انفصام بين المفهومين ؟ أو هل من صلة؟

الواقع أن الصلة قائمة من أكثر من زاوية، أساساً إن الإيمان بالنهضة والسعى إليها مرهون بالإيمان بنظرية التقدم ، وفاعلية الإنسان فى التاريخ ، وفى صنع حاضره ومستقبله . فإذا لم يكن هناك إيمان بالمستقبل/والإيمان بمعنى التقدم كما عرضناه – فلم الدعوة إلى النهضة؟ وتحمل مشقاتها وتبعاتها؟.

إن القول بالدورات الذى ذهب إليه شبنجلر يحوى ضمناً مذهباً جبرياً كما لاحظ توينبى، وذلك فى قول شبنجلر بتوقيت ثابت لايتخلف، لنشأة الحضارات ونموها وانهيارها، ولذلك لم يأت بتفسير، وهذا يتفق مع ماذهب إليه، فى أن الأمر لايعدو أن يكون قانوناً قد اكتشفه، وعلينا أن نأخذ به دون مناقشة. ويعلق توينبى قائلاً «ويبدا لى – مع الأسف – أن هذا الحكم التعسفى الذى قال به شبنجلر لايتفق مع عبقريته الفائقة»[٤٦] .

والماركسية على سبيل المثال، عندما تقول بالحتمية التاريخية، وتجعلها قانوناً يمكن أن نصفها أيضاً بالجبرية. فكل ماتعطيه للبشر أو للمجهود الإنسانى هنا، عند فهم هذا القانون، هو محاولة الإسراع فى تحقيق الخطوات التالية فى المذهب[٤٧]

فإذا نظرنا إلى وضعنا الراهن كيف نعلله ؟ فإن التفسيرات ستختلف طبقاً للاتجاه الذى يقول به المفكر المفسر. والفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى، وهو من المؤمنين بفكرة شبنجلر عن تطور الحضارات، يسأل:

س : هذا الجدب فى الفكر العربى المعاصر، بماذا تعللونه؟ ويجيب قائلاً.

جـ – هذا أمر يعلل بأسباب حضارية عامة، فمعروف أن للحضارات أعماراً معينة، فهناك فترات خصب فيها وفترات ركود ، فترات قوة وفحولة ، وفترات اضمحلال وخمود .. إذا قلت مثلاً إن اليونان اليوم ليسوا هم اليونان على عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو، فبماذا تعلل هذا؟ لاتعليل ، فالمكان هو المكان والثقافة زادت أكثر فأكثر ، ومع ذلك إذا نظرت إلى اليونان الحالية ويونان أفلاطون، لوجدت الفارق بين الثرى والثريا، ولامجال للمقارنة إطلاقاً، لاتكاد

تجد فى اليونان اليوم أى مفكر له أية قيمة إطلاقاً الآن، بينما كانت فى القرن الرابع قبل الميلاد من أعظم عواصم وحواضر التفكير الإنساني بوجه عام، ولاتزال حتى الآن هى مستلهم كل التفكير البشرى، فهذا لايعلل ولا سبيل إلى تعليله، ولايعلل لااقتصادياً، ولاجغرافياً، ولابنظريات الجنس، ولا بأى نظرية من هذه النظريات،وأنا شخصياً لا أعلله إلا بنظرية الحضارات، فأنا ممن يؤمن بفكرة «شبنجلر» مثلاً عن تطور الحضارات ، وأن هناك مرحلة حضارية ثم مرحلة مجانية، مرحلة فحولة التفكير ، تفكير منتج خصيب، ثم يتلوها بالضرورة وبالحتمية تفكير خامل أو هزيل، يصبح عالة على غيره يأخذ منه ولايعطيه، دائماً يأخذ ولايعطى . وهذه هى حالنا ولاسبيل إلى إنكارها فمن السخف إنكار الواقع الذى نحن فيه »[٤٨]

ومع هذا ، فالدكتور بدوى ، يدعو إلى الاجتهاد، والعمل، وتقدير المسئولية، وينبذ الكسل عند المختصين، ويعتبر أن دراسة الأفكار والتوسع فيها ، من أسباب التقدم، لكنه لايؤدي عنده قطعاً إلى أصالة أو إنتاج مبتكر فى المجال الفلسفى . ومع كل ما يمكن أن تؤدى إليه الدراسة التي يؤديها الدارس الجاد المثابر، لايمكن أن تصل إلى الأصالة والإبداع ، لأن الأصالة فى نظره تتوقف على المواهب الطبيعية التى قد يجود الدهر بها أولا يجود. فالمسألة إذن ترد كما يبين إلى مفهوم تطور الحضارات، كما عبر عنه شبنجلر، وإلى المرحلة التى نحن فيها حضارياً، طبقاً لهذا المفهوم .

وقد رأينا إشارة توينبى إلى ما يتضمنه مفهوم شبنجلر من جبرية، والحال مع فلسفة التقدم غير هذا، لأن التعويل على الإرادة الإنسانية والتخطيط والاجتهاد والعوامل الأخرى السياسية والاقتصادية ، مسألة لها أهميتها.

ولنعد إذن إلى ماكنا فيه من المقارنة بين عصرى التنوير العربى والغربى، ذكرت أن هناك اختلافات، وهناك أيضا اتفاق ، فلنأت إلى الاختلافات الأساسية كما نراها.

١ - إن التنوير العربى كان يحاول أن ينقل عن الآخرين ويلحق بهم . ولم يكن وراءه إذن هذا الكم من الإنجاز العلمى والفكرى السابق فى عصر النهضة الذى مهد للتنوير وأقامه على أسس من المشاركة العقلية والإبداع العلمى ونزعة الكشف وغزو الطبيعة علمياً وجغرافيا واكتشاف الجديد فى كل ميدان ، فلم تكن هناك حركة علمية ولااكتشاف . إنما كانت هناك رؤية لإنجاز الآخر فى هذه الميادين، والخطوة الأولى لابد أن تكون تمثل المنهج والسير على

خطاه ، واكتشاف مقومات الأسس العلمية، والجديد فى مجال الفكر الاجتماعى والسياسى والعلمى.

٢ – إن عصر التنوير العربى، جاء فى مجتمع مغلق، لم تمهد له أسباب الانفتاح العقلى، ولا التسامح السياسى، وأفكار الحريات التى أجهضت منذ العصور الإسلامية الزاهية.

وكان قد تعرض لهزات عديدة، وأصبح موقفه من الآخر، موقف المستريب والمتشكك فى النوايا، ثم لا يفوتنا أن من أهم أسباب الانعزال، كان مارآه العرب من جاهلية الحروب الصليبية ، ثم جاء نسابليون ، فلم يكن أفضل من سواه مثلا فى نية الاستغلال.

٣ – ظهور مشكلة جديدة ،إذ مع قدوم الحركة والفكر من طرف آخر، ومجتمع مغاير، وليس من أرض الوطن نفسه ومن أبنائه، ظهرت مشكلة الهوية والاحتفاظ بالهوية. ووراء هذا تراث قديم مجيد، وعقيدة راسخة. وليس من السهل ولا من المطلوب بداهة ، نقد هذه العقيدة التى تقف شواهد التاريخ معها لاعليها، وتقف قبل كل ذلك على أسس راسخة فى الأصول الأولى، وتقف بعد ذلك بتمكنها من العقول والقلوب . وإذن كان لابد من النظر فى الحفاظ على الهوية، والنقد من الداخل لتنقية العقيدة من الشوائب التى لحقت بها، من جراء عصور الجهل والجمود والركود الفكري. هذه كلها عوامل لايمكن تجاهلها، أو تخطيها، لأنها علامات بارزة فى كل محاولة من محاولات المنورين.

وآية ذلك كتابات هؤلاء وعلى رأسهم شيخ التنوير الطهطاوى. ولاننسى كتابة «سيرة ساكن الحجاز» كأول سيرة نبوية حديثة. وكما سنرى هذه العلامات فى الحديث عن التنوير العربي.

فإذا جئنا إلى خصائص عصر التنوير كما عرضتها الدكتورة نازلى إسماعيل فى إحاطة وتركيز لنبحث عما إذا كانت قد توافرت فى عصرنا؟ فما هو عصر التنوير أو الخصائص الفكرية المميزة له؟

تلخص الدكتوره نازلى هذه الخصائص فى أربع نقاط :

١ – روح الحماسة
٢ – عصر الفلسفة
٣ – عصر العقل
٤ – عصر الإنسان

عصر الحماسة ، التى ظهرت عند المنورين المتخصصين وغير المتخصصين ، وانتقلت من العلماء إلى عامة الشعب، فالحماس عند المنورين والمتنورين. الأولى لمعانى العلم والفلسفة ، وعند الثانية لمعانى الفكر والحرية ، فوجدت الصلة بين المفكر والشعب، وأصبحت قضايا الفكر هى قضايا الحياة.[٤٩]

عصر الفلسفة :

انفتحت الفلسفة فى هذا العصر على المعارف عامة، فلم تكن الفلسفة فلسفة البناءات والمذاهب إذن «وإنما كانت هى الروح السائدة فى هذا العصر، ولاتنحصر فى نمط من المعرفة. كانت نفحة الروح التى تغلغلت فى كافة المعارف والعلوم الطبيعية والإنسانية»[٥٠]

وكان الفكر الفلسفى هو الذى يقف وراء تقدم العلوم وتنوير الأذهان ، وخرجت الأفكار من إطار الفكر المجرد إلى الفكر الحى المباشر، ولكن لايجب أن يغيب عنا التجريد باعتباره خاصية فلسفية هامة، للواقع المعاش، فى مستوياته المطروحة ، على مستوى الثقافة المعاشة (الأنثربولوجى) أو الثقافة فى إبداعها . فالفلسفة إذن لم تكن مجرد تجريد «بل كانت النبض الحى فى قلب الفكر، فكلمات مثل الطبيعة والإنسان والحرية، والعقل، والعلم والقانون، والدين، والدولة والشعب، كلها كانت تفيض بالحياة والروح»

فكان البحث عن غايات جديدة للإنسان، وإلقاء الأضواء. على الجوانب الهامة فى حياة البشر.

عصر العقل :

اقترنت تسمية العصر (عصر التنوير) باسم «عصر العقل» فما هى طبيعة هذا العقل ووظيفته الآن؟ لقد تخطى العقل منطق أرسطو القياسى إلى المنهج الاستقرائى التجريبى، فلم تعد روح العصر، هى روح المنهج الاستنباطى، بل الروح التجريبية . ومن هنا جاء بحث معنى الطبيعة، والكشف عن مبادئ القوانين العلمية ، فزالت فكرة الضرورة، والمبادئ أصبحت مقننة فى تفسير الظواهر.

ثم أصبح هنا تأكيد على توافق العقل مع الوجود، بفضل نيوتن الذى بين أن الوجود يخضع لنظام رياضى دقيق- فكان على العقل أن يقوم بالتأليف ، ولكن التأليف عند نيوتن ، تأليف الظواهر، وهو غيره عند ديكارت، مع وحدة الاسم، لأن ديكارت كان يبدأ بالميتافيزيقا والمبادئ

اليقينية. وقد أثيرت مشكلة العقل العام أو الحس المشترك Common sense ولكن العصر الجديد فرق بين الاثنين. الحس المشترك ضرورة أو خطوة، ولكن العقل السليم يخطو بعد ذلك، وهو يميز بين المعانى والأشياء. وفى ألمانيا كانت خاصية العقل الرئيسية هى ملكة الحكم الذى لابد أن يأتى موضوعياً وكلياً.المهم أن العقل قد أخذ مكانه فى هذا العصر واقترن به.

عصر الإنسان :

الدعوة إلى تحرير الإنسان فى عقله وروحه، كانت أيضاً من خصائص هذا العصر، وبداية للانطلاق نحو مزيد من تقدم الإنسانية.

وتحرير ذات الإنسان وعقله بعقله، هى إذن معنى التنوير. وكان تقدم البحث فى الأنثربولوجيا علامة هامة لتحرير الإنسان من عاداته وتقاليده. حتى يملك ذاته عندما يقف على الطبيعة الإنسانية الأصيلة.

ثم كان هناك الاهتمام بالتربية والتعليم والثقافة، ليخرج الإنسان من ظلمات الهمجيةالتى عرفها كانط بأنها «استغلال السلوك البشرى بعيداً عن القوانين» فالتربية وسيلة أساسية للتقدم وتحقيق سعادة النوع كله.

ولابد للتربية لكى تحقق أهدافها، من مثل أعلى لم يتحقق بعد ،وعلى الإنسان السعى لتحقيقه ،وذلك لايكون إلا بتعلم المبادئ ، وكشف الإنسان لذاته، وقدرته على التفكير، وعمل الخير.

وكانت التربية قديماً لتعليم الملوك حكم الشعب وقهره ، وتعليم الشعب الخضوع. وقد ذهب البعض إلى أن تحسين تربية الأمراء والملوك، من شأنه إصلاح الشعب وأحواله. ولكن كانط عارض هذا، وذهب إلى أن التربية لاتكون إلا بإصلاح كل فرد ليكون قادراً على التفكير والعيش حراً.(٥١)

ولايصعب علينا أن نجد روح الحماسة هذه، بشكل أو آخر، فى عصر التنوير عندنا فى أوائل القرن التاسع عشر بعد الصدمة الأولى، أو بعد الدهشة التى واجهت المفكرين والعلماء عند التقائهم بالحملة الفرنسية، والتى أرخ لها الجبرتى، ووصف ما كان فى هذا اللقاء على ماهو معروف، من دهشة المصريين من الكيمياء والعلوم الحديثة.(٥٢)

وقد تميز القرن التاسع عشر بحركات متتالية من الغزو العسكرى للبلاد العربية، وصاحب ذلك حركات إصلاحية جديدة، نتيجة لعوامل عديدة. وليس أدعى للتنبه والإحساس بما عليه

الإنسان من تخلف ، إلا رؤية الآخر والنموذج المغاير ، خاصة عندما يكون هذا النموذج هو نموذج التقدم والنجاح ، في مقابل نموذج التخلف والفشل ، أو عندما يمثل الحركة والعقل ، مقابل الجمود والسكون ، فإذا جاءت هذه الرؤية من خلال احتكاك مباشر لايمثل تعامل الأنداد ، بل تعامل القوى مع الضعيف ، والمسيطر المستهدف والمسيطر عليه ، وكأنه قد فقد أسباب وجوده، وفقد القدرة على الحياة والاستمرار، وبات هدفاً ومغنماً تسعى هذه القوى أو تلك السيطرة عليه وامتلاك مقدراته واستغلال خيراته وبلاده . هنا تحدث الصدمة، خاصة إذا كان وراءه ماضيه وحضارته العريقة .

وكذلك كان اللقاء بالحملة الفرنسية . وقد تنبه المفكرون إلى مافى هذه البلاد، أو مافى هذه الحضارة الجديدة الوافدة، من أفكار حديثة ومؤسسات وقفوا على بعضها، من النظم التى اتبعها نابليون، الذى حاول أن يتقرب إلى المصريين، ويكسب ثقتهم ، وودهم، فكتب منشوره الشهير وبدأه «بسم الله الرحمن الرحيم» - لا إله إلا الله - لا ولد له ولاشريك له فى ملكه ... من طرف الفرنسوية المبنى على أساس الحرية والتسوية»[٥٣] .

وقد حاول نابليون أن يقيم نظاماً للحكم بإنشاء الدواوين - ديوان القاهرة - ديوان الأقاليم - الديوان العام - المجمع العلمى. وكان لهذا كله ، خاصة المجمع العلمى، وماضمه من علماء فى تخصصات مختلفة، كما نرى من أقسام المجمع وأسماء العلماء، فقد كان مكوناً من أربعة أقسام، الرياضيات والطبيعيات والاقتصاد السياسى وقسم الآداب والفنون.[٥٤]

وأيا كانت أهداف نابليون من هذا كله، ومواقف بعض المصريين الذين رفضوا العضوية فى مهزلة الحكم كالسيد عمر مكرم والشيخ محمد الأمير، إلا أن نابليون قد أنشأ نظاماً جديداً فى الحكم، « فضلاً عن أنه أشبه أن يكون شورياً، فإنه كان يجعل للعنصر المصرى صوتاً فى حكومة البلاد» [٥٥] فبينما كان المصريون بعيدين عن أى سلطة خلال حكم المماليك، كان نابليون متأثراً بنتائج الثورة الفرنسية ومبادئها وعلى الأقل شكلياً أو صورياً قد أثرت فى القائد وجنوده إلى حد كبير، حتى مع تغلب فكرة الفتح والاستعمار فى رؤوسهم إلا أنهم اضطروا إلى مسايرة الروح الجديدة التى ولدتها الانقلابات والثورات فى نفوس الجماهير والجماعات . وإلى جانب هذا كله «فقد كان هذا وحده كافياً لفتح عيون الأمم والجماعات وتشوقها لنظام جديد قائم على أسس الحرية والحق»[٥٦]

هذه هى الاتجاهات التى بدأت إرهاصاتها مع الحملة الفرنسية، ثم أكدتها بعثات محمد على إلى الخارج، وما تلا هذا بعد عودة المبعوثين، من ترجمات وكتابات تعبر عن الروح الجديدة وتعكس تيارات الفكر الأوربى التى تأثر بها هؤلاء المبعوثون، ورجال التنوير فى ذلك العصر.

وقد تكونت الطبقة الجديدة من المثقفين المصريين، بعدما أخذت البعثات تتوالى بانتظام منذ ١٨٢٦م ، وعاد أبناؤها من المصريين، ليترجموا وينشروا، إلى جانب المكتبه التقنية، كتباً أخرى متعاونين مع أتباع «سان سيمون »[٥٧] الذين جاءوا إلى مصر، ومعهم سيدة مشهورة فى الحركة السان سيمونية هى «سوزان فولكان»[٥٨] . وقد تتلمذ على رفاعة الطهطاوى الرائد الأول فى هذه البعثات (وإن كانت مهمته أساساً دينية) العديد من الجيل الأول من رواد التنوير، وقامت فى هذا العصر حركة فكرية وعلمية، صاحبت الترجمة فى محاولة لتدارك العجز، وهذا التخلف الضخم، حتى باتت هناك صورة من الوعى لدى المسئولين، وعلى رأسهم محمد على.

ومن المعروف أنه بدأ أولاً باستخدام أساتذة أوربيين، ليلقوا دروسهم بلغاتهم، ثم يترجم المترجمون هذه المحاضرات، وأنشئت مدرسة الطب من قبل الطبيب الفرنسى أنطوان بارتيليمى الملقب بـ «كلوت بك»،وآخرين مثل الدكتور بيرون . لقد كانت هناك حركة فى الترجمة والتعريب إذن وإدخال المصطلحات الجديدة، وإن كانت هناك مؤاخذة على بعض هذه الترجمات . ويمكن أن نقول إنه «ابتداء من مطلع القرن التاسع عشر، يمكن الكلام عن تجدد فى العلم العربى . وإذا كان هذا العلم قد بقى طويلاً حتى يهتدى إلى طريقه ، فذلك لأنه توجب عليه أن يستدرك تأخيراً تفاقم، كما كان عليه أن يتغلب على مصاعب لغوية، إن الاختيار بين إعادة تأهيل اللغة العربية أو رفع مستوى العلم، كان المشكلة الكبرى التى يجب حلها . وبحل هذه المشكلة ترتبط المهلة اللازمة من أجل استدراك الوقت المهدور»[٥٩]

وقد تطورت هذه النهضة الفكرية وهذا الحماس الذى ملأ العلماء والطبقة الجديدة من المثقفين . وبعد صدور العديد من الدوريات والصحف ، حيث صدرت الوقائع المصرية . كما صدرت أول مجلة ثقافية ، أعنى روضة المدارس المصرية . وامتدت هذه الحركة إلي الأجيال . ومنها جمال الدين الأفغانى ، الذى أراد إصلاح العقول والنفوس . ثم إصلاح الحكومة وربط ذلك بالدين . لقد امتد الحماس ، وتطور إلى العديد من الطبقات المثقفة الناشئة ، فرأينا حول الأفغانى رهطاً من مختلف الاتجاهات والاهتمامات . وقد أنشأ عبد الله النديم الصحف، فاشترك مع أديب

إسحق فى جريدة التجارة ، وجريدة مصر، والتزم تحرير أغلبهما.[٦٠] ثم أنشأ الجمعية المصرية الخيرية : التى كانت مصدراً للإشعاع السياسى، والاجتماعى ، والعلمى . وأقام مدرسة تابعة لهـا . وأنشأ فريقاً للتمثيل ، وكان قبل ذلك ، قد انضم إلى جمعية مصر الفتاة ، التى دعت إلى حكم الشوري ، وخلع إسماعيل .

إن روح الحماس هذه كانت روحاً علمية، ووطنية مشحونة بحركة فكرية يعبر عنها النشاط الصحافى والمقالات الصحفية ، حيث بلغت الصحف من ١٨٧٢ إلى ١٨٨٢ ثلاثة وثمانين (٨٣) صحيفة [٦١] وكان للنديم فى مجالاته المختلفه، دور كبير يمثل أحد الأدوار الهامة التى أداها المثقفون فى القرن التاسع عشر، سواء فى مجلة التنكيت والتبكيت أو مجلة الطائف أو مجلة الأستاذ، حيث كتب فى شتى الموضوعات داعياً إلى الحرية والعدالة . رافضاً الظلم فى كل أشكاله، وداعياً إلى مجانية التعليم وضرورة الإصلاح[٦٢] ، وغير هذه من الموضوعات الهامة التى أشار إليها فى فكرة الحرية والعدالة وتجديد الفكر الإسلامى.[٦٣]

والأفغانى من قبله يكتب عن ضرورة القوى النيابية لأى أمة، وضرورة أن تكون نابعة من الأمة نفسها ، فلا صلاح للحكومة إن لم يكن الشعب صالحاً وأن الحكومة لاتستقيم إلا إن كان هناك رأى عام يخيفها ، أو كما يقول، العقول والنفوس أولاً والحكومة ثانياً .[٦٤] إذن فقد كان التساؤل الرئيسى عند هؤلاء المفكرين هو «عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب، لإحياء مجتمعهم . كما كانوا يتساءلون:بأى معنى يظلون عربا، ويظلون مسلمين ، إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه»[٦٥]

لقد بدأ المصريون يقفون على نمط آخر غير نمط حياتهم ،وعلم آخر غير ما ألفوا من العلم. وقد نمت هذه الروح الحماسية والتنويرية التى مالت إلى العقل ونبذت الجهالة، فبعد أن كان المرضى يلجئون إلى الدجالين ، أصبحت هناك مدرسة للطب، ومعها مستشفى كبير، وفيها أساتذة أجانب ومصريون من جنسيات مختلفة.

وقد راح محمد على يبنى جيشه الجديد وأسطوله على أحدث الأسس ، ويقيم المشروعات فى الرى وغيره ، مستفيداً من علم أوروبا ، ومع أن هذه النهضة قد فترت فى عهد عباس الأول ، حفيد محمد على ، إلا أنها عادت فى عهد إسماعيل بن إبراهيم بن محمد مرة أخرى . وبالرغم من الحالة الاقتصادية التى وصلت إليها البلاد فى هذه الفترة ، واضطراره إلى الاستدانة ، إلا أن

مصر كانت تشهد حركة فكرية على رأسها جمال الدين . و كانت هذه الحركة قد بدأت تتبلور وتؤتى ثمارها ، حيث المقالات التى تتناول موضوع الحرية والنظم الأوربية فى الحكم والشورى والعدالة الاجتماعية . فنبه هذا كله الأذهان وفتح الآفاق لآمال جديدة، فى حياة أكثر عدالة وديمقراطية ، فالحياة النيابية سنة ١٨٦٧م كانت قد اتخذت اتجاهاً جديداً، فظهرت المناقشات التى اتسمت بالاعتزاز والكرامة ، وتوارت أساليب التملق للخديوى، وظهر كثير من أعضاء شورى النواب على مستوى رفيع ، فى ميدان النقاش وحصافة الرأى وقوة المنطق(٦٦) . وآية ذلك أن الخديوى قد أراد أن يعاقب المجلس على وقفته مع ثورة الضباط ومطالبتهم بحقوقهم فأصدر مرسوماً يقضى بانفضاضه ، فرفضه مجلس الشورى . ولم يكتف الأعضاء بهذا بل عقدوا بعد ذلك جمعية وطنية لبحث حل الأزمة ، ثم تقدموا بمشروع يعارض مشروع الوزير البريطانى وجعلوا أساس مشروعهم هذا، أن إيرادات الحكومة كافية للوفاء بمصروفاتها ، وأقساط الديون، وذلك بكفالة تأليف وزارة وطنية . هذا البيان وقع عليه ممثلو الدين الإسلامى والمسيحى واليهودى وفئات المجتمع المختلفة.(٦٧)

وقد كان هذا العهد هو عهد، التجديد الاجتماعى، وحدث فيه كثير من التطورات الاجتماعية واقتباس أساليب المجتمع الأوربى وعاداته ، والميل إلى محاكاة الأوربيين . ساعد فى ذلك كله التعليم ، حيث راح المتعلمون الذين وقفوا على لغات أوربا وعلومها ، ينهجون المنهج الأوربى، وصاروا فى طليعة الطبقات(٦٨) .

ويعدد المؤرخ المصرى الرافعى ، ألوان هذا التطور المختلفة ، من تعود الناس على الرياضة والتنزه ، وإقبال الناس على متنزهات القاهرة والقصور الفخمة والحدائق ، وكذلك ظهرت النهضة فى الفنون ، فاهتم الناس بالموسيقى والأغانى ، وزادت مكانة الفنانين ، وارتقى الذوق الموسيقى وكان الأمر كذلك فى المسرح والروايات التمثيلية التى أقبلت عليها الطبقات الممتازة، وانتشرت الحفلات العلمية والمدرسية التى توزع فيها الجوائز على الممتازين ، وأحياناً يحضرها الخديوى وكبار المسئولين . وظهر سباق الخيل الذى اهتم به جمهور عريض ، واستمرت حفلات الموائد والأعياد تحت رعاية أولى الأمر . ونهضت بالتالى الحياة العائلية مع ارتقاء التعليم وانتشاره ، وتغيرت النظرة إلى معنى العلاقات الزوجية ، فقل تعدد الزوجات بين المثقفين ، وقل الطلاق واعتنت العائلات بتعليم البنين والبنات .

وفى هذا العصر كان من أهم مظاهر النهضة الاجتماعية ، ظهور النهضة النسائية ، حيث أنشئت مدارس تعليم البنات، وبدأت المرأة فى الاشتراك فى هذه النهضة الاجتماعية والأدبية وكانت عائشة التيمورية فى الطليعة . إلخ(٦٩)

ولاشك أن النهضة العلمية، قد بلغت ذروتها ، وظهر كثير من العلماء، وكثر عدد المدارس وأنشئ المجمع العلمى، وجمعية المعارف، والجمعية الجغرافية ، والجمعية الخيريه الإسلامية ، وتعددت أسماء النابهين من العلماء والأدباء فى الهندسة والرياضيات والطب والجراحه وعلماء الفقه والقانون والفنون الحربية والبحرية والنهضة الفنية والغناء ، عدا الأسماء الكبيرة من الأدباء(٧٠)

ولاشك أن هناك انتكاسات، كان منها فشل الثورة العرابية ، والاحتلال الإنجليزى لمصر سنة ١٨٨٢ ، إلا أنه ممالاشك فيه أيضا أن الروح الوطنية، وروح المقاومة قد استمرت بالإضافة إلى التقدم فى هذه الاتجاهات الأدبية والعلمية مع كل المحن والصعوبات التى تقابلها.

فظهرت الاتجاهات الإصلاحية الجديدة، وانقسم زعماء الإصلاح إلى اتجاهين : أحدهما ينظر إلى قديم المسلمين والعرب ويحاول أن يستوحيه وهو يتغنى به. وأما الآخر فينظر إلى الغرب وتفوقه، يريد أن يزين ذلك إلى قومه، وانتشر هذان الاتجاهان فى الناس.

ولاشك أن هذا كله كان موضع حوار وجدل بين أصحاب الاتجاهين، يعنف أحياناً ويشتد ، ويهدأ أحياناً أخرى ويلين، وقد ينطوى على سوء فهم عند البعض، ومن ذلك قصيدة لمحرم * هاجم فيها قاسم أمين عندما دعا إلى تحرير المرأة:

أغرك يا أسماء ماظـــن قاســـــم ؟ .. .	أقيمـــى وراء الخـــدر فالمرءواهـــــم
تضيقين ذرعاً بالحجاب ، ومابـــــــه	سوى ماجنت تلك الرؤى والمزاعـــــم
سلام على الأخلاق فى الشرق كلـــــه	إذا ما استبيحت فى الخدور الكرائـــم
أقاسم لاتقذف بجيشك تبتغـــــــــى	بقومك والإسلام ما الله عالـــــــم
لنا من بناء الأولين بقيـــــــــة	تلوذ بها أعراضنا والمحـــــــارم
أسائل نفسى إذ دلفت تريدهـــــــا	أأنت من البانين أم أنت هـــــادم؟ (٧١)

ولم يكن قاسم أمين هو على ماوصفه فى حقيقه الأمر(٧٢) . والمهم أن هذه الاتجاهات كانت تتناقش وتتحاوروتبلغ الجدل العنيف أحياناً، ولكنها فى النهاية تؤدى إلى تنوير الأذهان وافت

الأنظار إلى القضايا الهامة للأمة. فإذا مضينا قليلاً، وجدنا التكثيف فى الاهتمام بهذه القضايا، والقضايا الوطنية المختلفة.

وقد تطور النثر العربى تطوراً بالغاً بعد الحملة الفرنسية، وبدايات النهضة، عما كان عليه أيام المماليك . وأخذ هذا التطور ينمو ويزدهر فى أساليبه الجديدة مع الاهتمام بالمصطلحات الجديدة التى كانت لازمة عند دخول العلوم والفنون الأوربية، فكان حسين المرصفى من أول المهتمين فى العصر باللغة وآدابها. وقد توافرت للغة والأدب طائفة كبيرة من ذخائر الأدب العربى، خاصة بعد أن أنشئت فى عصر إسماعيل المكتبة الخديوية، والتى باتت مقصداً للمطالعين والمهتمين لما تحويه من نفائس الكتب. وكذلك كان للفنون الأوربية والعلوم أثرها على الكتابة فى ذلك الوقت .

وعندما نقول تطور الأسلوب، إنما نعنى أيضاً المضمون الذى يعبر عنه، إذ جاء هذا التطور ملازماً للتطور فى التعبير وأشكال الفن المختلفة التى انتقلت إلينا، والأفكار الجديدة الوافدة حتى إذا مضينا قليلاً وجدنا الكتب العلمية والاجتماعية والأدبية تكثر، فى مجال الترجمة أو التأليف . والترجمات الكثيرة التى يمكن أن ترجع إليها فى مواضعها. وكان الإحساس بالحاجة الماسة إلى التجديد سمة بارزة. وبالرغم من كل الكتب التى ترجمت بعد عصر البعثات الأولى نجد من يكتب فى المقتطف:

«أما قصورنا فى المعرفة فهو فى اقتصارنا على العلوم اللغوية والمعارف الدينية فى نقص طرق التحصيل .. . فهذه العلوم وحدها لاتغنينا فى جيلنا فتيلا، ولا نباع بها شروى نقير، فهذا عصر العلوم الطبيعية والرياضية، أسس الصناعة والزراعة والتجارة والاكتشافات. فما يمنعنا يا أبناء الشرق، اتخاذ هذه الفنون اليوم من الغربيين؟ » .(٧٢)

وبمطلع القرن العشرين، نرى هذه الاتجاهات تزداد، والكتابه تتضح أكثر، والأساليب تتخذ أنماطاً جديدة، ويبدأ شيء ما من التخصص، مع الاحتفاظ بالموسوعية القديمة، حتى ظهر عندنا الدارسون والكتاب بعد ذلك ، الذين كانت لهم الريادة فى كتابة القوالب الأدبية الجديدة. ونجد الآراء تزداد عمقاً وجرأة، وفى نهاية العشرينات وفى الثلاثينات أيضاً، نرى موضوع الشرق والغرب والقديم والجديد، ومشكلات التعليم وحرية المرأة والأخلاق، والاطلاع على ما أنجز الغرب، تشكل محاور المناقشات فى ذلك الوقت عند كبار الكتاب، طه حسين والعقاد والمازنى والزهاوى

والريحانى والرصافى وجبران «يناقشون القيم الإنسانية وأفكار الخير والحق ومشكلات الأخلاق الاجتماعية وبالأخص الروابط العائلية»(٧٤)

هذه المحاولات وما تلاها عديدة وغنية فكرياً وأدبياً وعلمياً، فلانستطيع أن نلم بها هنا ولكننا نرى أنها كانت تحوى كما ذكرنا الإشادة بالعقل سواء كما يرى فى الحضارة الغربية، أو الإشادة بالعقل أيضاً، حتى عند الداعين إلى العودة إلى الماضى لموقع العقل المتميز فيه. ونرى وراء هذا كله إرهاصات للفكر الفلسفى، بل وأفكاراً فلسفية كانت تتكون شيئاً فشيئاً، لكننا لاننتظر بطبيعة الحال أن تأتى فى الصورة التى رأيناها فى الغرب فقد كان المفكر الغربى مثلاً في تصوره يهتم بالشئون النظرية أكثر من نقد الجزئيات الاجتماعية، كما يذهب على زيعور، فيجب أن نلاحظ إذن الفروق فى شكل التناول . بينما كان الرواد من أمثال الطهطاوى والأفغانى وعبده يكتبون فى ظروف مختلفة « ماذا كان يفعل ، فى بلادنا، أمثال الطهطاوى والأفغانى وعبده؟ كان مجتمعهم وراء هم وضدهم، ويستلزم منهم بذل النظر والمعالجة فى سبيل أن يتطور، ويتحرر من المستعمر والجوارح، ومن الاستبداد والانقهار . وفى ذلك الوضع لم يكن المجتمع يوفر لهم حرية القول، ولا المشاعر بالأمن الفردى أو الجماعى، ولا الثقة بالسلطة والمستقبل والسياسة(٧٥)

وبهذا نفهم الفروق فى الظروف التى عمل بها كل من التنويريين الغربيين، والتنويريين العرب، فقد كان الاستقلال فعليا هناك فى السياسة والاقتصادة، وكانت الحرية والديمقراطيه مغروستين فى جذور المجتمع، فبينما كان محمد عبده مثلاً مضطراً للمطالبة بحرية الصحافة وحرية البلد، كان المفكر الغربى يتعامل فى وسط مجتمع وفر له هذه الحريات، وعمق تلك القيم ليتفرغ لمشكلات أعم. ومع هذا فقد كان هذا المجهود كله بطبيعة الحال، من أجل الإنسان.

أفلا يحق لنا إذن أن نقول عنه إنه عصر الإنسان أيضاً؟. لقد كان وراء ذلك كله حماسة ورغبة فى تدارك المأزق الحضارى .على أية حال، فإن هذا الفكر هو الذى يشكل تراثنا الحديث . ففى المائتى سنة الماضيتين، قدم المفكرون الإسلاميون عندنا تراثاً زاخراً يستحق الدراسة .

لقد اهتم العالم الغربى كما نعلم، بالتراث العربى القديم، بعد الحروب الصليبية، بما عرف بحركة الاستشراق. وبعد سنوات طويلة، وجدنا كنوزاً من هذا التراث حققت ونشرت، ووجدنا

حركة الاستشراق الكبيرة أمامنا لنلتفت ونستفيد وننقد «كما سنرى في موقف العقاد من الاستشراق والمستشرقين».

كما كان للمستشرقين فضل السبق في هذه الدراسة، مع ماوراء ها من أهداف غيرت كثيراً من حقائق تراثنا. والعالم الغربي الآن يهتم بالتراث الإسلامي المعاصر وبدراسته ويمنح فيه الدرجات العلمية لأبنائه أو لغيرهم. ومن اليسير أن نرى الباحثين من كل صوب قد وفدوا إلى مصر ليدرسوا هذا التراث من شتى جوانبه الاجتماعية والدينية والفلسفية، ويتخصصون في هذه الدراسات، ليستكملوا لوحة ثقافية، وتاريخية متكاملة لهذا التراث، يستفيد منها الساسة عندهم، وشتى الاتجاهات الأخرى في تعاملاتهم معنا.

ولست أدري هل ننتظر حتى يفرغوا من هذا العمل؟ وقد أظهروا ما أرادوا وطمسوا ما أرادوا، وقد أنصف بعضهم ومال آخرون إلى الهوى أو الغرض، أو إلى كليهما وآخرون ظلموا وحكموا فأجحفوا في حكمهم وأشاعوا عن فكرنا الحديث ما أرادوا أن يشاع، وصوروا مفكرينا ومجهوداتهم الفكرية كما عن لهم أن يصوروا، حتى تصبح الأكاذيب لها ركن ركين من تصديقنا، وتبعية بعضنا لهم في هذه الأحكام.

أقول: هل ننتظر حتى يفرغوا من هذا كله أو يقتربوا من ذلك ؟ ثم نولي وجوهنا شطر دراساتهم هذه، فمنا من يسخط عليها . ومنا من يرضى عنها كل الرضى، ويتبعها أو يعلن تبعيته لها كما فعل البعض في موقف المستشرقين من التراث الإسلامي.

إن لتراثنا أهميته البالغة، وواجبنا الالتفات إليه حتى لانكرر مجهودات بذلت في تحليل مشكلات من المفترض أن نكون قد تخطيناها. ومع ذلك مازلنا ندور في فلك أزمتها. ويجب أن ندرسه أيضاً لنقف على المتضمنات الزاخرة فيه . وأغلب ظني أن الفكر الأوربي نفسه، لم يكن ليكون بهذه القامة وبهذا الوضوح في اتجاهاته، لو اقتصر على أعمال الفلاسفة والمفكرين الكبار دون دراستهم وفحص أفكارهم وتحليلها . فاستخراج المبادئ إذن المتضمنة في هذا الفكر ضرورة لاستكمال المسيرة والدفع بها.

وقد انتبه كثير من الباحثين عندنا – وهذه ظاهرة نسعد بها لأهمية دراسة هذا التراث – فردوا على من نقد هذه الاتجاهات، لافتقادها في زعمهم للإطار المذهبي المتكامل. ورأى أن هذا التصور لن يعفي دارسي الفلسفة الإسلامية من هذه الدراسة والتقييم لهذا الفكر.

يقول الدكتور حامد طاهر: «لقد درسنا الفلسفة الإسلامية القديمة فى خطواتها الأولى لدى مفكرين مبتدئين، كانوا ينقلون عن التراث الإغريقى مايحلو لهم دون تمحيص، وتابعناها لدى متكلمين، بعضهم متعصب، وبعضهم مهاتر، وسايرناها فى تجارب صوفية، بعضهم منكفئ على ذاته، وبعضهم شاطح فى تخيلاته – ومع ذلك كله ، فإننا لم نقلل من أهمية دراسة الفلسفة الإسلامية القديمة، بل على العكس، ظللنا أوفياء لها حتى وضعنا أيدينا على المؤلفات الأساسية لكبار مفكريها. فلماذا نلام اليوم – ونحن بصدد التأريخ للفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث – على عمل قد يكون أكثر جدية، ومهمة قد تكون أكثر جدوى، ويكفى أنه يظل، فى كل الأحوال، وثيق الصلة بحياتنا المعاصرة»(٧٦)

فهكذا نجد هذا الاهتمام فى جانب مجموعة أخرى من الباحثين المقتنعين والمؤمنين بهذا التراث وأهميته فى ارتباطه بحياتنا وحركاتنا الفكرية.

هذا التراث زاخر حقاً ولعلى لا أبالغ إذا قلت إن كثيراً منالايعلمون جوانب كثيرة منه . وهناك من الشخصيات التى قدمت فى هذه الفترة أعمالاً هامة، ومشاركة حقيقية، فى حركة النهضة، مالاتعرف أسماؤهم معرفة الشهرة . ولعل هذه المشاركة لاتقل عن التراث المعروف، وتحتاج إلى من يبحث فيها، وبحالها، ليستخرج مضامين هذا الفكر.

وصحيح أن هناك دراسات قدمت، ولكنها مازالت غير كافية، لتغطية هذا الكم من المشاركة و الفاعلية الفكرية .

فلابد لنا إذن، من دراسة تراثنا المعاصر هذا، دراسة جادة متعمقة، تتناسب والجهد الذى بذله هؤلاء الرواد فى معركة النهضة. ولابد لنا، ونحن فى عصر تتسابق فيه الأمم إلى تحقيق الإنجازات، وقد حققت كثير من الأمم التى بدأت نهضتها بعدنا بسنوات طويلة، ما وضعها فى صف الدول المتقدمة، أو على الأقل ، فى ركاب الحضارة الحديثة، ونحن أولى بهذا، لأنها ضرورة حياة، وضرورة مستقبل، لابقاء فيه لضعيف، ولا لمعتمد على الغير فى معاشه، وصناعاته، «الحياة تدعو البشرية إلى الحركة، لا إلى السكون، وإلى التقدم، لا إلى الجمود والتوقف. وبدون هذه الفاعلية، لا تستمر حياة الشعوب والأمم » (٧٧)

وفى هذه الدراسة، أحاول دراسة نموذج مفكر، وفيلسوف شامخ القامة، قدم العديد من الدراسات الجادة، والآراء الهامة، فى شتى ميادين الفكر، تعد أساسا هاماً وثريا فى نهضتنا المنشودة. وقدمت عنه العديد من الدراسات ، ومازال فكره مع ذلك، حقلاً بكراً لدراسات أخرى، فى جوانبه المتعددة .

هوامش الفصل الاول

1- Nicholas Capaldi."Enlightenment" in Academic American Encyclopedia. Vol. 7.P. 206 Arete. Publishing Company. Princeton. New. Jersey. 1980.

٢ - المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية - ص ٥١ - القاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٨٣م

٣ - انظر فؤاد زكريا : الإنسان والحضارة - ص ٣٨ - ٦٠ مكتبة مصر - القاهرة - بدون تاريخ.

٤ - انظر آلبان . ج ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه، من كنفوشيوس إلى توينبى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد- ص ٥٣ - ٥٤ القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢

٥ - آلبان . ج ويدجيرى . المرجع السابق ص ٥٧.

٦ - ج . ب بيورى . فكرة التقدم ص ٤٠ ترجمه أحمد حمدى محمود ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢.

٧- ج .ب . بيورى- المرجع السابق ص ٤١.

8 - Charles Frankel. "The idea of progress . in the Encyclopedia of philosophy- VO. 2.P. 483. Macmillan publishing Co. New york . 1972 .

9- Dodds. E.R "Progress in Classical Antiquity " in : Dictionary of the History of Ideas. V. 3P.623 - 624 CHARLES SCRIBNER'S Sons. Nons. New yourk. 1973.

١٠ - ج. ب. بيورى - فكرة التقدم . ص ٧٦.

11- Charles frankel. Op.cit. P. 483.

١٢ - ظهرت دائرة المعارف الفرنسية (إنسيكلوبيدية) فى (٢٨) مجلدا ، واشترك مع ديدرو عدد كبير من العلماء والمؤلفين والفلاسفة الفرنسيين، وتعتبر أشهر الموسوعات العالمية على الإطلاق.

انظر الموسوعة العربية الميسرة ،المجلد الثانى - إشراف محمد شفيق غربال - دار إحياء التراث العربى ١٩٨٠ (صورة طبق الأصل من طبعة سنة ١٩٦٥)

١٣ - جون هرمان راندل - تكوين العقل الحديث - جـ ١ - ص ٥٧٠ الطبعة الثانية - دار الثقافة - بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - بيروت - نيويورك ١٩٦٥.

14 - Sidney pollend. The idea of Progress. P. 10 - 11.Penguin Books. 1971

15 - Sidney pollend. op. Cit. P. 10.

* - يقول فيكتور هيجو : إن ذكر اسم فولتير يحدد مواصفات القرن الثامن عشر كله، وكأننا عندما نذكره ، قد ذكرنا السيماء التاريخية والأدبية لعصره كله، الذى كان عصر انتقال للمجتمع، كما للشعراء.

نقلاً عن - معجم الفلاسفة - إعداد جورج طرابيشى ص ٤٣٨ الطبعة الأولى - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٧.

١٦ - جوستاف لانسون - فولتير - ترجمة محمد غنيمي هلال ص ١٣١ مراجعة حسن شحاته سعفان - بإشراف وزارة التعليم العالي - مطبعة أطلس ١٩٦٢.

١٧ - انظر أندريه مورو ا - فولتير - تعريب عبد الحميد الدواخلي - الطبعة الأولى، مطبعة الفكرة - بدون تاريخ ص ١٠٧ - ١٠٨.

١٨ - أندريه كريسون - فولتير - ترجمة صباح محيي الدين ص ٨٢ - منشورات عويدات الطبعة الثانية بيروت - باريس ١٩٨٤.

١٩ - ج . ب بيوري - فكرة التقدم - ص ١٣٥ - ١٣٦.

٢٠ - عاطف وصفي - كوريندرسيه - ص ٣٨ - دار المعارف القاهرة - بدون تاريخ

٢١ - عاطف وصفي - المرجع السابق ص ٤٤.

٢٢ - عاطف وصفي - المرجع السابق ص ١٣٠

٢٣ - انظر أندريه كريسون - تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ص ٢٥٩- ٢٦٠ ترجمة نهاد رضا - الطبعة الثانية ١٩٨٢ منشورات البحر المتوسط - بيروت.باريس ، منشورات عويدات بيروت - باريس.

٢٤ - اندريه كريسون - المرجع السابق ص ٢٧٤.

٢٥ - انظر جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة ص ٥٠٤.

٢٦ - بيوري - فكرة التقدم ص ٦٦ - ٦٧.

٢٧ - بيوري - سابق ص ٦٨ - ٧١.

٢٨ - بيوري سابق ص ٧٦.

٢٩ - انظر أحمد محمود صبحي - في فلسفة التاريخ ص ١٧١ - ١٧٩- مؤسسة الثقافة الجامعية - بدون تاريخ.

٣٠ - على أدهم - بين الفلسفة والأدب ص ٨٥ دار المعارف - مصر - بدون تاريخ.

٣١ - جان روستان - الإنسان - ترجمة محمد عبد الرحمن مرحبا ص ١٢٧ - الطبعة الأولى - المكتبة الفلسفية - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٥.

٣٢ - جان روستان - الإنسان - ترجمة محمد عبد الرحمن مرحبا ص ١٢٨

٣٣ - جان روستان - المرجع السابق ص ١٢٨

٣٤ - جان روستان - المرجع السابق ص ١٢٩.

٣٥ - جان روستان - المرجع السابق ص ١٣٠

٣٦ - انظر جان روستان - المرجع السابق ص ١٣١

٣٧ - جان روستان - المرجع السابق ص ١٣٢

٣٨ - انظر جان روستان - المرجع السابق ص ١٣٣

٣٩ - انظر برتراندراسل - النظرة العلمية،ترجمة عثمان نوية - مراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن تقدمة ص «ى» مكتبة الانجلو المصرية - بدون تاريخ.

٤٠ – انظر برتراندراسل – أثر العلم فى المجتمع ترجمة محمد الحديدى مراجعة أحمد خاكى – الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٩٣ – ٩٥ بدون تاريخ.

٤١ – برتراندراسل – أثر العلم فى المجتمع،ترجمة محمد الحديدى ص ٩٤

٤٢ – انظر نازلى إسماعيل حسين – فلسفة التاريخ ص ٢٣ : ٢٤ مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٤

٤٣ – نازلى إسماعيل حسين – المرجع السابق ص ٢٤ : ٣٥

٤٤ – محمد شفيق غربال تقديم ترجمة كتاب كارل بيكر – المدينة الفاضلة – ص ٤٣ الطبعة الثانية الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – ١٩٥٨

٤٥ – نازلى إسماعيل حسين – النقد فى عصر التنوير – كنت ص٣٧، الطبعة الثانية دار النهضة العربية – بدون تاريخ.

٤٦ – توينبى – الحضارة فى الميزان – ترجمة أمين محمود الشريف ص ١٨ دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابى الحلبى وشركاه – بتكليف من الإدارة العامة للثقافة – وزارة التربية والتعليم.

٤٧ – سنعرض لذلك فى الفصل الخاص بالفلسفة السياسية.

٤٨ – الدكتور عبد الرحمن بدوى – فى لقاء أجراه معه الدكتور– الجنيدى خليفة مجلة الثقافة – تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر السنة الخامسة العدد ٢٦ – أبريل – مايو ١٩٧٥ ص ١١٥.

وقد اثرت عرض رأيه بألفاظه وجمله لأهميته ولأمانة العرض أيضاً مع مافيه من بعض الإطالة كنص لأنه جاء فى إطار حوارمعه.

٤٩ – انظر نازلى إسماعيل حسين – النقد فى عصر التنوير – كنت ص ٣٨.

٥٠ – نازلى إسماعيل حسين – المرجع السابق ٣٩.

٥١ – انظر نازلى إسماعيل – المرجع السابق ص ٤٥

٥٢ – الجبرتى : المختار من تاريخ الجبرتى،دار الشعب ١٩٥٨ ص ٢٨٥ – اختيار محمد قنديل البقلى

٥٣ – ج كريستوفر هيرولد – بونابرت فى مصر – ترجمه فؤاد أندراوس ص ٩٦ – دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة بدون تاريخ.

٥٤ – انظر عبد الرحمن الرافعى – تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم فى مصر ج ١ ص ٩٣ الطبعة الرابعة – مكتبه النهضة المصرية ١٩٥٥م.

٥٥ – الرافعى – المرجع السابق ١٥١

٥٦ – الرافعى – المرجع السابق ١٥٢

٥٧ – راجع فاروق أبو زيد – عصر التنوير العربى ص ٢١ الطبعة الأولى – المؤسسة العربية للدراسات والنشر١٩٧٨.

٥٨ – انظر محمد طلعت عيسى – أتباع سان سيمون – فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها فى مصر . الدار القومية للطباعة والنشر – بدون تاريخ وعبد الفتاح الديدى – ينابيع الفكر المصرى ٥٣ – الأنجلو المصرية ١٩٨٢.

٥٩ – مجموعة من العلماء – بإشراف رنيه تاتون– تاريخ العلوم العام – المجلد الرابع – العلم المعاصر/ القرن العشرون ، ترجمة على مقلد ص ٩٩٦ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٩٩١م.

٦٠ - أنظر عبد العليم القباني - نشأة الصحافة العربية بالإسكندرية ١٨٧٣ - ١٨٨٢م . ص٩٠ الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣.

٦١ - راجع سامي عزيز - الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي ص ٢٤٨ - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨م .

٦٢- راجع عبد الله النديم - سلافة النديم ص ٥١ ج ٢ رواية الوطن - بدون تاريخ - القاهرة - المطبعة الجامعية ١٨٩٧ - ١٩٠١.

٦٣ - انظر حسن الملطاوى - الحرية والعدالة فى فكر عبد الله النديم. العربي للنشر والتوزيع ١٩٨١ .

٦٤ - انظر أحمد أمين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص ٦٣.- الطبعة الثالثة - مكتبه النهضة المصرية.١٩٧١.

٦٥ - ألبرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ الطبعة الثالثة - دار النهار للنشر -لبنان بدون تاريخ ص ٩.

٦٦ - راجع عبد الرحمن الرافعى - جمال الأفغانى ص ٤١ - أعلام العرب (٦١) الدار المصرية للتأليف والترجمة - بدون تاريخ.

٦٧ - انظر الرافعى - المرجع السابق ص ٤٣

٦٨ - الرافعى - مصر المجاهدة في العصر الحديث. ج ٣ ص ١٩٨ من أول حكم إسماعيل إلى بداية الثورة العرابية - ط ٢ - دار الهلال - بدون تاريخ.

٦٩ - انظر الرافعى - المرجع السابق ص ٢٠٠

٧٠ - انظر الرافعى - المرجع السابق ص ٤٨ - ٥٠.

٧١ - محمد محمد حسين - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر - ج الأول ص ٣٤٣ - ٣٤٦. مكتبة الآداب - بدون تاريخ.

* احمد محرم - ١٨٧١ - ١٩٤٥ - من شعراء الوطنية المصرية

٧٢ - انظر حسن الملطاوى - الأسس الفلسفية في فكر قاسم أمين الاجتماعي - مجلة اليقظة العربية . العددان ١١ - ١٢ / نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٠ الحلقة الأولى ص ٧٨ - ٩٠ / الحلقـــة الثانية ص٧٩ - ٩٣.

٧٣ - متري قندلفت : المقتطف، ج ١١ ت ٢ - ١٨٧٩، ص ٣٠٤ نقلاًعن - على المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ص ٢٠١ الطبعة الثانية - بيروت ١٩٧٨.

٧٤ - ز. إليفين - تطور الفكر الاجتماعي العربي ١٩١٧ - ١٩٤٥ ترجمة أنور محمد إبراهيم ص ٣١ - الطبعة الأولى دار العالم الجديد - القاهرة ١٩٨٨.

٧٥ - على زيعور - الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ص ١٤٤ الطبعة الأولى - دار الطليعة للطباعة - بيروت - لبنان ١٩٨٨.

٧٦ - حامد طاهر / الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ص ١٠ الطبعة الثانية - دار الثقافة العربية - بدون تاريخ.

٧٧ - نازلي إسماعيل حسين - الإنسان والحضارة ص٤١٠ الشركة القومية الثقافية ١٩٨١.

الفصل الثاني

فلسفة التاريخ عند العقاد



التقدم كفلسفة للتاريخ

يقول العقاد «ودعوانا التى نؤكدها ولانتردد فى توكيدها أن نظرة التفاؤل والرجاء إلى الغد قائمة على أسبابها التى توازن أسباب التشاؤم والقنوط، وإن القول بعبث التاريخ أصعب دليلاً من القول بمعنى التاريخ، وأننا نختار معناه على بصيرة وبينة، دون معانيه التى يؤثرها المتشائمون القانطون. وبحسبنا منه أن يكون معنى واضح المدلول، أسبابه التى تعززه أوضح من الأسباب التى تنفيه»(١) .

ففلسفة التقدم كما عرضناها فى الفصل السابق وكما شاعت فى القرن الثامن عشر، هى فلسفة التاريخ، أو أحد الاتجاهات الهامة والرئيسية فى فلسفة التاريخ. ونجد عند العقاد هذه الفكرة تأخذ مكانة كبيرة فى نظرته للتاريخ الإنسانى ، ومن المتضمنات فى هذه الفلسفة الإيمان بالمستقبل الإنسانى لأن التاريخ يسير نحو اتجاه مرغوب فيه، حيث يمضى التاريخ إلى وجهته التى هى الارتقاء فى ميادين إنسانية مختلفة . ومن متضمناتها أيضاً بالتالى إمكانية استشراف المستقبل والنظر فيما يحمله من غد أفضل بالنسبة للإنسان . والنص السابق هنا للعقاد، يشير بوضوح إلى وجهته فى النظر للتاريخ، أو دعواه كما يسميها ولا يتردد فى توكيدها فى النظرة إلى الغد، أعنى غد الإنسان.

وقد كثرت أسباب التشاؤم بعد الثورة الفرنسية، وماصاحبها من أحداث ومن إراقة دماء، كما كثرت أسباب التشاؤم بعد الحرب العالمية الأولى فى مطلع القرن العشرين، وبعد الحرب العالمية الثانية ، ففي خلال ربع قرن، اندلعت حربان عالميتان ، وكثر التشاؤم أيضاً، مع وجود أسباب التفاؤل ، أو ربما بسببها فى نفس الوقت، فانتشار الصناعة والتقدم العلمى، والوصول إلى النظرية النسبية وصناعة القنبلة الذرية ، حيث انتصر الإنسان على الطبيعة، وبدا كأنه قد أفلح فى تلجيمها ، أو فى السيطرة عليها نوعاً ما . كما اقترن التقدم فى الطب والعلوم بخلاص الإنسان من كثير من الآلام والأوبئة ، والسيطرة على كثير من الأمراض ، فإذا كان الأمر كذلك فى جانب إيجابى ، فقد صاحب هذا كله أيضاً نذير بالدمار ، وقدرة على الفتك والتدمير. وإذن فقد بات السؤال عما فى وسع العلم أن يقدمه فى نفس الوقت ، أو كيف سيستخدم الإنسان علمه الحديث. وقد طرح هذا كله التساؤل على العلماء والباحثين ، وهنا ظهر النذير بهذا الشكل المخيف. وقد

جاءت الإجابات باستخدام الدراسات والمناهج المختلفة، ليصلوا إلى تقديرات وإحصاءات تشير إلى مصير الإنسان في غده القريب المرتقب، ولكن هذه الآراء والتقديرات لم تكن «من نبوءات الطوبى، ولا من نبوءات الأحلام ، ولا من نبوءات العصور الذهبية ، ولكنها أشبه بأرصاد الفلك ، لو لم يكمن بها شيء من الغيب المجهول قد يخطئ فيه الحساب»(٢) .

وقد تناول العقاد هذا الموضوع بشكل مباشر ومكثف في كتابه (القرن العشرون ماكان وماسيكون) ونرى في قسمه الثاني رأيه في التاريخ والتقدم بوصفه يشكل الإطار العام لفلسفته في التاريخ . وهو في إيمانه بالتقدم الإنساني أكثر تفاؤلاً من كثيرين، لأنه يعتمد على رؤية للتاريخ الإنساني تأتي في القرن العشرين، أعني بعد كل نذر الشر والدمار ، وبعد أكبر الحروب التي شهدتها الإنسانية، وبعد أعتى الصراعات الاستعمارية، وألوان الاستعمار الجديد، ومع هذا كله، ومع ما في الواقع من أسلحة دمار وفتك تنذر بفناء الإنسان، أو تكفي لذلك إذا اختل ميزان الحكمة، أقول مع هذا تأتي هذه النظرة لتستقرئ التاريخ، ولتبحث عن العبرة فيه، وعن خطواته في مسيرته وعوامل الحركة في هذا المسير، وتنظر من خلال هذا إلى الحاضر، ثم إلى المستقبل كيف يكون؟ عندئذ نرى التفاؤل سمة أساسية حتى ليشمل ميادين عديدة في نشاط الإنسان وليس ميدان العلوم الطبيعية فقط، وهذا التفاؤل إنما هو تفاؤل فلسفي، يقدم براهينه وشواهده عليه، من الواقع المعاش، ومن حركة التاريخ، كما يفسرها لنا لا من دنيا اليوتوبيات ولا أحلام الإنسان البعيدة عن الواقع المحسوس، أو التي تفتقد الأسس الواقعية. ونرى في هذا التفاؤل دوراً للإنسان في كل بقعة في الأرض في الأمم المختلفة أو النامية تأدباً، وفي الدول المتقدمه والمسيطرة أيضاً، فالذي سيأخذ بيد الإنسان إذن بعد ماوصل إليه هي إرادته، والواقع الذي يعيشه والذي يعطي للتعامل بين الدول أبعاده وأشكاله الممكنة، (وسوف نعرض هذا تفصيلاً) ولتكن الشواهد الأولى التي يقدمها العقاد في النظر من الدراسات الجديدة، عند العلماء في العلوم الطبيعيه والاجتماعية، وأصحاب المباحث المستقبلية ، فما يعنيني هو ما انتهى إليه فيلسوفنا من رأى في فلسفة التاريخ ومستقبل الإنسان المنتظر. وإذا كان البحث عن المشكلات الناجمة عن الصناعة والميكنة ، والعوائق المختلفة على الطريق إلخ ، إلا أنه في النهاية لابد أن يسير العلم ويحل مشكلاته.

وهو يرى أن من واجبات العلم أن يقدم فروضه، وأن يستكشف، وأن يبحث عن صحة الفروض وأن يجمع ما يتوصل إليه في فكرة تهدي إلى معين أكبر، ثم إن من واجبات العلم أيضاً

فتح باب الاحتمال، فلا يجب، أن يغلق باب يؤدى إلى مجهول ، ثم عليه أن يربط بين الماضى والمستقبل عند الإنسان(٢)

ولا أعرض هنا للأبحاث التى قدمها العقاد وشرحها، لأنها بنت وقتها، ولكن الخلاصة نفسها، لاتختلف فى الكثير – خاصة فى الجوهر – عن خلاصة الدراسات المعاصرة، فليست الندرة حقيقة ، ومن الممكن معالجة هذه المشكلات القائمة فى الطريق، لو صحت النيات ، وحسن القصد والعمل.

وإذانظرنا فى مجال الفضاء وغزو الإنسان له ، فإننا نجد أيضاً إمكانية النظرة المتفائلة، فبالإضافة إلي ماتؤدى إليه هذه الأبحاث من انعكاسات على حياة الإنسان تكنولوجيا، حيث إن كثيراً من هذه الأبحاث التى تجرى لهذا الغرض، تؤدى بنا إلى الاستفادة منها فى الأرض وفى حياتنا اليومية، وتيسر للإنسان سبل المعيشة، كما أن هذه الأبحاث فضلاً عما ينشأ عنها من توسيع أفق الحياة، وتوسيع المدى المعرفى للإنسان بالكون المحيط به، قد تؤدى إلى اعتبار الفضاء رصيداً للإنسان مستقبلاً، فقد يكون رصيداً للطاقة أو الغذاء، كما أن فكرة الهجرة نفسها لم تصبح بعيدة عن الاذهان ، بل لعلها قاب قوسين أو أدنى ، أضف لذلك قوة ثورة الاتصالات التى أدت إليها هذه الأبحاث الفضائية، والأقمار الصناعية، والتى من شأنها أن تقرب بين العالم لتجعله القرية الصغيرة بحق، ومع كل المخاوف الإقليمية التى يعلنها البعض عندنا، أوفى أمم مماثلة، من وجوب الحذر والخوف علي القيم الخاصة والشخصية والقومية، لكنها كلها محاذير ليست جديدة، ولامخيفة كما تصور لنا، وقد صاحب كل جديد مثل هذه المحاذير على اختلاف فى نوعها ودرجتها، بل لعلنا لو نظرنا إلى بعضها الآن لضحكنا من سذاجة الفكرة. مع ذلك فلكل مشكلة حلها، وليس البديل الوحيد هو إلغاء كل تقدم من أجل مشكلاته التى تنشأ معه، وإن يتحرك الإنسان، لو أخذ بمثل هذا المنهج، نحو التقدم إلى الإمام، وهو يغير من واقعه، وأن يخفف من آلامه إلا بالقدرة على التجديد والإضافة، ومع الجديد تزول آلام وتنشأ آلام أو مشاكل ، ولكن وقد انتقل الإنسان درجة أعلى إلى الأمام نحو الأمل المرغوب فيه والمنشود له، وبين هذا التزاوج بين التقدم ومشكلاته الجديدة، وتخلص الإنسان من آلامه القديمة ومشكلاته ومحاولاته المستمرة للتخلص من المشكلات الجديدة.يحقق المنشود. إن غزو الفضاء نفسه قد طرح مشكلاته الجديدة فى ميدانه، حتى أننا نجد مايسمى مثلا بطب الفضاء ومشكلاته. بل وقد خلق هذا العالم الجديد أيضاً، أعنى عالم عصر الفضاء، خرافاته وأوهامه الجديدة، حتى أصبحت الأشباح أحياناً فى

الدول المتقدمة لاتأتى من تحت الأرض وإنما تأتى من الفضاء، وربما أصبحت أيضاً بدلاً من الأشباح كائنات أعقل، وربما أكثر خيراً أو أكثر شراً [4] .

وقد رأينا من ناحية أخرى، العالم الأرضى يصغر ويتضاءل ويكبر الكون من حول الإنسان فى نفس الوقت الذى تكبر وتزداد فيه قدرة الإنسان، ووجدنا المسافات تضيق فى الأرض وتقترب، حتى أصبح الكلام عن السلام العالمى ومشروع السلام العالمى يشترك فيها كثير من الفلاسفة والكتاب ورجال السياسة . وأصبح حلم السلام مع نذير الفناء أكثر إلحاحاً، كما أصبح تصور الحكومة العالمية الأرضية أقرب إلى المعقول والمعقول من أى وقت مضى، فراح الفلاسفة يقدمون رؤيتهم من خلال الواقع المعاش، وبالنظر فى الغد المأمول لبنى الإنسان.

يقول العقاد «يتفق الراسخون فى علوم الاجتماع - من أصدقاء السلم والإنسانية - على رأى واحد فى أنظمة الحكم التى تصلح للعالم بعد القرن العشرين، قوامه أن يمتنع طغيان الدول القوية على السياسة العالمية، وأن يكون تدبير مصالحه موكولاً إلى هيئة دولية، لايضيع فيها صوت أمة من الأمم ولاتنسى فيها مصالح المتخلفين والمستضعفين[5]»

والفيلسوف لايستغنى فى نظرته الفلسفية عن مباحث العلوم المختلفة حوله، فالتجريد لايأتى من فراغ، ولم تنعزل الفلسفة عن المجتمع فى عصر من عصورها، بل كانت تعبيراً عن هذا العصر وعاملاً على تغييره أيضاً. وكان ماركس يقول إن وظيفة الفلسفة تغيير العالم لافهمه، ولكن الواقع أن الفلسفة طوال تاريخها، كانت من عوامل الفهم والتغيير للعالم أيضاً.

فالنظر إلى حكم العالم ووحدته إذن، كيف يكون «العيش أو التعايش بين الأمم، ماوسائله وما هى أشكاله؟، ثم النظر إلى المستقبل البعيد، وبالإضافة إلى العمل للمستقبل القريب، كل ذلك يطرحه مفكرنا، والذى ننتهى إليه من هذا فى رأى العقاد، هو أهمية الوقوف على هذه المباحث والوصول إلى قناعة فحواها عنده ، تغليب الأمل على التشاؤم فى مستقبل الإنسان، والإيمان بتطور الإنسان نفسه وتقدمه، لابمعنى أنه سيحقق صورة «السوبر مان» كما تصورها دعاة القرن التاسع عشر «إنما بمعنى أنه سيتمم نفسه باستقلال ملكاته جميعا، فلايحلق بجناح واحد، لأن المستقبل سيعرف حق البدن ، وحق العاطفة والضمير معاً» .

والمهم أن العقاد من هذه الزاوية يخلص من دراسته إلى نتائج، هى من قبيل الاستنتاج الفكرى القائم على الدراسة العلمية، والإحصائية، والاجتهاد العقلى المستند على استقراء الوقائع،

وهذه البحوث التى يعول عليها لها طابع تفرد به القرن العشرون، فالدراسات فى مستقبل الإنسان قديماً أو قل – الكتابات – كانت تدور فى نطاق :

١ – آراء الحكماء فى اليوتوبيا، وهى كلها تقوم على آمال وتصورات كما رأينا عند أفلاطون فى الجمهورية، والفارابى فى المدينة الفاضلة وغيرهم. وهؤلاء المفكرون أصحاب المدن الفاضلة قد فطنوا لعيوب حاضرهم، ثم استدركوها فى مدن المستقبل واتصلوا بأقصى الخير بعمل من الإنسان أو بالعناية الإلهية ، ولكن حتى يحدث ذلك ، ما الطريق إليها؟ . لاشىء إلا الانتظار، لأنها أفضل من الواقع المعاش.

٢ – وقد نرى مايقرب من أحلام اليقظة التى يصورها المفكر على أنها مايريده ويتمناه، وكأن ذلك تجميل للواقع فى صورة قصصية .

٣ – وقد نرى أيضاً الفراسة التى يتحلى بها البعض فى كشف ماقد يكون عليه الغد.

ولكن ننتظر في القرن العشرين فنرى غير ذلك . لأنها «حساب : فهى تصيب كما يصيب الحساب، وتخطئ كما يخطئ، ولايمتنع أن يكون خطؤها من وراء الحسبان أشد من خطأ الظن والفراسة»[٦] ومن سمات هذه التقديرات التحفظ والتردد والحذر، ولكنه حذر يأتى من الدقة والأمانة العلمية التى تقتضيه، أو هو سمة من سمات البحوث العلمية ، ولكن هذا التردد إنما يحسب لها لاعليها، فهى فى النهاية مأمونة عند الحساب وعند المطالبة بالدليل. ومن هذا كله يأتى التفاؤل فى المستقبل، إلا أنه تفاؤل قائم على حساب ونظر، لا على أحلام وطوبيات ولاعاطفة تحن إلى الماضى .

وأعود فأقول إن العلم وقد حمل الوعد الكبير، فقد حمل معه أيضاً، احتمالات الوعيد. وعود العلم كثيرة نعم ، ووعيده المنذر عند الناس بالشر كذلك أيضاً؛ومن وعود العلم أن يأتى للأمم جميعاً بشروط المعيشة الصحيحة، ومن وعوده أن يحميها من الأمراض ويهيئ لها وسائل الوقاية والعلاج حتى تكثر المواليد ويكثر عدد الناس ، ومع هذا يأتى الوعيد بعدم كفاية الموارد الطبيعية مما ينذر بالصراع والحرب بأسلحة الدمار الفتاكة. ومع ذلك فالعلم يبشر بإمكانية حل هذه المشاكل عن طريق الاكتشافات الجديدة، وتقدم الصناعة وما يتيحه ذلك كله من إمكانية زيادة الموارد. ويسأل السائلون : هل يمكن أن تتم الوقاية قبل وقوع الخطر فعلاً؟ وماضمان تأجيل الخطر؟ ولكن الأمل يأتى من الخطر نفسه ، أو من جسامته الماثلة للعيان ، إذ يعنى الشر المنتظر فناء البشرية، ومن هذه الضمانة تأتى أسباب الأمل فى البحث عن تداركه.[٧]

وأهم الآمال التى يقدمها القرن العشرون هى صلاح الإنسان ، وصلاح الجماعة الإنسانية، والذى سيأتى ولو على مهل ، وذلك بفضل مايتيحه العلم والصناعة، فتقارب الجماعات والطبقات فى المجتمع ، ثم التقارب بين الأمم أيضا عن طريق التعاون، واختفاء الاحتكار ، وماتحدثه زيادة الموارد من التكفل بأرزاق الناس، فإذا تم ذلك كله، أمكن النظر عندئذ فى مواصلة التقدم نحو استمتاع الفرد والجماعة معاً بالمطالب الكمالية فى الذوق ورياضة الأبدان والأذهان «فيتقدم الانسان فى خلقه وأدبه ، ولايقف به تقدم الصناعة عند تقدم الآلات والمصنوعات»[8] وإذن فالتقدم المأمول عنده يرتبط بكل جوانب الإنسان، وليس فقط الجانب العلمى، أو قل إن التقدم عنده ليس مقتصراً على غزو الطبيعة ، وجعلها فى خدمة أغراض الإنسان المعيشية، ولكن أيضاً ينتظر التقدم فى الجوانب الأخلاقية والذوقية والعلمية جميعاً.

ولكن قبل البحث عن أسباب التقدم ومدى قوة الدليل عليه ، ربما يجب البحث عن التاريخ فى السؤال عن : هل للتاريخ معنى؟

هل للتاريخ الإنسانى وجهة معلومة يسير إليها، بحيث يتيح لنااستقراء الماضى أن نستكشف المستقبل ونعرفه أو نتوقعه؟.

لهذا السؤال جوابان، أحدهما بالإيجاب والآخر بالنفى. أحدهما يقول نعم إن التاريخ له خطة معلومة يسير بمقتضاها تصل بين الماضى والحاضر والمستقبل. والجواب الثانى يأتى بالنفي، إذ يقول بالمصادفة أو المصادفات التى تتكرر على غير وتيرة معروفة ولا جهة معلومة ولهذه الإجابات تفريعات شتى ولكن مجملها ما أوردته ، فإلى أى جانب يقف العقاد فى فلسفته للتاريخ؟

من البديهى أن يبدأ بنقد الآراء أو كشف مضامينها وماوراء ها من حجج وبراهين. ومن الطبيعى أن يبدأ بالرأى المخالف كعادته – أو الرأى المخالف والذى يرى فيه مجانبته للصواب فى الحكم على حركة التاريخ. وهذا الرأى هو القائل بالمصادفة – فهذا الرأى ينفى القصد عن التاريخ . ولكن هل للنفى من أدلة ؟ .

يقول العقاد إن فى ساحة القضاء يطالب المدعى وحده بالإثبات ، لكن فى ساحة البحث عن الحقيقة يتساوى الطرفان فى المطالبة بالدليل، فليس المدعى وحده هنا هو المطالب بدليله لأنه ليس وحده الذى يبحث عن الحقيقه ويسأل عنها[9] ، ولْنُلقِ الضوء على القضية أولاً : فلسفة التاريخ

تعنى تاريخ الإنسان، إذ إنه هو الوحيد الواعى بين الكائنات ، وبغير وعى لافلسفة.

ويرتبط الإنسان بوصفه تاريخياً بالزمان لأنه يعمل فيه ، ولاتاريخ بغير الزمان » ومن هنا ارتبطت كل نظرية فى التاريخ بنظرية فى الزمان»[١٠] ويثيره زمل» سؤالاً عن التاريخ العام بعيداً عن النظر فى جزئياته كل على حدة. هل إذا نظرنا فى التاريخ إجمالاً يمكن أن نصل إلى معنى للتاريخ لانجده فى الوقائع الجزئية ؟ ومع افتراض أن للتاريخ هذه المعانى ، فما هى الحقيقة التى تقف وراء طابعه الظاهرى أو وراء المعطيات التجريبية المعرفة التاريخية ؟ هذه هى إحدى المشكلات التى تتعلق بفلسفة التاريخ والتى تؤدى فى النهاية عند القول بمعنى للتاريخ إلى وجود غاية باطنة ، وهذه لايمكن أن تحدث دون أن نفترض وجود إله وعناية إلهية.[١١]

اما المشكلة الثانية فهى ترتبط (بالقيم والمعانى التى تتلقاها المعطيات التاريخية من الاهتمامات غير النظرية) هذه القيم تشكل ميتافيزيقا التاريخ كما يقول زمل ، فليس فى وسعنا أن نستخلص من التاريخ - كوقائع فقط - النظرية ، بل هناك مايسبق أو يعلو على هذه الوقائع ، بمعنى أن نفسر التاريخ طبقا لفكرة أو نموذج يتبناها المؤرخ ولاتصدر عن مجرد توالى الوقائع أو النظر فيها. فهناك إذن:

أولاً: الميل إلى المعرفة ثم رد الفعل العاطفى نحو المضمونات الكيفية للأحداث[١٢]

وفكرة التقدم مثلاً لايمكن استخلاصها من مجرد توالى الأحداث بغير فكرة سابقة عن وجود غاية محددة سابقاً ، أو بناء على مثل أعلى يفترضه المؤرخ ، ولو افترضنا حدوث عوارض فى تسلسل الأحداث ، فإن هذا نتخطاه بافتراض وحدة وتوتر باطنيين ، وبالتالى «لايمكن أن يكون ثم تقدم إذا لم يكن هناك وحدة جوهرية هى الحامل للظواهر»[١٣] لأن التاريخ يعبر بشكل ما عن فهم المؤرخ وإرادته فى اختبار الوقائع والأحداث التاريخية[١٤]

وإذا أخذنا المادية التاريخية نجد هذا المثل قائماً . فهناك فكرة العامل الاقتصادى الذى تفسر على أساسه أحداث التاريخ ، ففرق بين الحادث كما تحقق فى الواقع ، وبين صورته التى كونتها اهتمامات المعرفة ، ومن هنا كان التفسير الماركسى يقدم اهتماماً ميتافيزيقياً.

فوراء الأخذ بالعامل الاقتصادى كعامل مؤثر فى شتى العوامل الأخرى وتطورها كالعادات والقانون والدين والأدب ، دون أن يوضع فى الاعتبار تأثر هذا العامل نفسه بتلك العوامل ، ومن

هنا يسأل زمل : إذا كان الأمر كذلك ، فكيف تحدث التحولات فى الحياة الاقتصادية ؟ وراء العامل الاقتصادى إذن اهتمامات ميتافيزيقية هى التى أدت إلى الأخذ به دون غيره لتفسير الأحداث التاريخية.

وهذه النزعة هى الاشتراكية. وبالتالى تصبح الاشتراكية هى السبب النفسانى وراء الأخذ بهذا العامل فى تفسير مجرى التاريخ ، والسؤال عن معنى التاريخ من اختصاص الفلاسفة.

ومع ذلك فالسؤال عما إذا كان لحوادث التاريخ منطق ووجهة معلومة نحو غاية ، أو أنها بغير أسباب معروفة ، هو أيضاً سؤال يهم المؤرخ بدليل اتخاذه للتاريخ مبحثاً. ولكن كونه مؤرخاً فقط لايكسبه مقدرة الحكم بين الأمرين[١٥]

ولكن استخلاص قاعدة لسير التاريخ ، خارج نطاق التاريخ لايمكن استنتاجها إلا من مقومات منطقية كاملة ، أى إلا إذا ملكنا حياة البشر ، وعرضت علينا بكل جوانبها الجوهرية والعرضية ، ولكنا لانعلم عن ماضى الإنسان إلا القليل ، فهل يمكن استخلاص شيء من هذه التحديدات الناقصة؟ وتبقى مشكلة أخرى وهى أننا حتى لو ملكنا هذه المعرفه الكاملة ، فالتاريخ من حيث هو علم لايجيب ، وذلك لأن العلم إنما يجيب على «الكيف» ولايستطيع الإجابة عن لماذا ، أى أن كل ما نستطيعه هو تحقيق الوقائع كما هى – أما الحكم بالحسن أو القبح فلابد له من «اللجوء إلى مبادئ أساسية رتبت الموجودات ، فكانت سابقة للوجود الذى ينحصر فيه بحثنا»[١٦]

ومع هذا فلابد للمؤرخ من تهذيب فلسفى ، وتبقى فى النهاية المسألة كما عبر عنها المؤرخ مارو بقوله «حقيقه التاريخ تابعة لفلسفة المؤرخ سواء أقر بفلسفته صراحة أو ضمنياً ، فليس فى مقدور التاريخ تغذية الحياة الداخلية ولا أن يكون عنصراً قيادياً فيها ، بل إن هذا الدور خاص بالتفكير الذى لايمكن صدوره إلا من الفيلسوف»[١٧]

ودراسة التاريخ من هذا المنطلق تؤدى فائدة كبرى ، فمن شأنها أن تزيد معرفتنا بالإنسان ، وتعطى القدرة على كشف أعماق الشخصية ومعرفة جوهر الإنسانية الثابت خلال العصور ، ثم ننظر بعد ذلك من خلال التاريخ إلى ما أحدثته التربية والثقافة والتقاليد فى مجتمع ما على الشخصية ، أو على الإنسان ، ليصبح هو المواطن ، فإذا عرفنا ذلك ، أى إذا عرفنا هذه الصورة التى تعبر عن المواطن فى مجتمع ما ، نستطيع عندئذ أن نستنتج من هذه الصورة ،

وهذه الأفعال التى تصدر من شخص ما ، وتلقى القبول من شعب ما ، أقول : نستطيع أن نستنتج أن « هذه الأفعال من سمات الفكر الذى ساد مدنية من المدنيات»[١٨]

ثم إن رؤيتنا لتسلسل الحوادث تجعلنا نرى اتجاهاً نحو وحدوية العالم ، ومع ذلك يبقى هذا الواقع لايكفي باعتباره مقدمة نخلص منها للمستقبل . ويدرك ريمون أرون هذا المأزق الراهن فى الحضارة الغربية ، وعنده أن الغرب لم يعد واثقاً برسالة الإنسانية ، وقد كان من شأن هذه الرؤية أن تتيح لنا وضع تاريخ شامل ننظر فيه إلى حلقات الصعود فى كافة المجتمعات البشرية ، ولكن الواقع الراهن يدلنا على أن أوربا حائرة أمام رسالتها ، وقد انعكست هذه الحيرة على موقفها تجاه فتوحاتها وعلومها الحديثة ، وكذلك أمام الطبقات والعنصريات المختلفة [١٩]

أما مسألة الموضوعية فى النظر لسير التاريخ ، فإن كون المؤرخ لابد له من وجهة نظر وفلسفة وهو يتناول موضوعه ، فإن إدوارد كارxx يؤكد على إنه لابد أن نجد عند كل مؤرخ مبدأ تفسيرياً أو ميتافزيقا يقف وراء تناوله للحوادث والوقائع التاريخية . وفى هذا الحوار معه يوجه إليه السؤال الآتى (إذا صح القول بأن التاريخ يفرض صلة بين الماضى والحاضر ، فهل يمكن أن يوجد تاريخ موضوعى . تاريخ له قيمته فى كل العصور؟) ويجيب إدوارد كار عن السؤال بقوله «إن الموضوعية والذاتية مفهومان مرتبطان ببعضهما البعض أحدهما يفرض الآخر. إن عمل أى مؤرخ يتضمن عناصر ذاتية ، لأن هذا العمل يخضع لمؤثرات الزمان والمكان ، إن الموضوعية المطلقة اللازمانية تعتبر تجريداً ، ولكن التاريخ يتطلب اختياراً ، ويتطلب كذلك ترتيب الأحداث التى وقعت فى الماضى فى ضوء مبدإ موضوعى مقبول من المؤرخ ، بعيداً عن أى مبدا تفسيرى ، فإن الماضى سيتحول إلى مجموعة أحداث منفصلة ، لاتدل على معنى معين ، وستتعذر كتابة التاريخ»[٢٠]

ويفرق إدوارد كار فى عمل المؤرخ بين المادة الخام وبين التاريخ ذاته. فمن قبيل المادة التى تلزم المؤرخ والتى قد تكون واحدة بالنسبة لجميع المؤرخين ، نجد الحقائق الأساسية ، ويسميها بالعمود الفقرى للتاريخ ، من ذلك أن نقول مثلاً إن حادثة معينة قد حدثت فى تاريخ معين ومكان معين . على سبيل المثال إن معركة هوستنجز Hostings قد وقعت فى سنه ١٠٦٦ - وليس فى سنة ١٠٦٥ أو فى سنه ١٠٦٧ ، وكذلك أنها وقعت فى هوستنجز وليس فى أسنيورن أوبرايتون. هذا ما يعنيه بالمادة الأولية والتى يشبهها بالمادة الخام التى يستخدمها المهندس . وقد نمتدح

المهندس لاستخدامه مادة جيدة . إذ أن هذا يعد عاملاً أساسياً لإجادة البناء ، ولكنه مع ذلك لايعد وظيفته الأساسية ، ولكن يجب أن نلاحظ أيضاً «أن ضرورة إثبات هذه الحقائق الأساسية لاتقوم على نوعية هذه الحقائق أيًّا كانت ، بل على قرار مسبق يتخذه المؤرخ ، فالقول بأن الحقائق تعبر عن نفسها. Facts speak For themselfs غير دقيق. إذ إن الحقائق تعبر عن ذاتها فقط عندما يريد المؤرخ منها ذلك «فهو الذى يقرر نوع الحقائق التى ستعطى حق الكلام وسياق هذا الكلام»(٢١) .

وهنا يأتى السؤال عن موضوع التاريخ أو لمن يؤرخ المؤرخ ، للأفراد أم للجماعات ، ماهى القوة المحركة ؟ هل الأفراد ، أعنى القادة والساسة والمفكرين والعلماء والفلاسفه ؟ أو بتعبير آخر هل التاريخ لأفراد أم لحضارات؟ وقد تدخل الفلاسفة فى ذلك فدعوا إلى تاريخ الحضارات. فتاريخ الحضارات الآن «يتخذ موقفاً وسطاً بين التاريخ والفلسفة فيما اصطلح على تسميته بـ « فلسفة الحضارة» (٢٢) .

وقد تنبه ابن خلدون إلى النقص فى معرفة التاريخ من حيث هو وقائع فقط أو من حيث هو جمع للأحداث وسرد لها ، أو على حد تعبير إدوارد كار السابق ، من حيث هو مادة خام ، وبالتالى دعا إلى النظر فى الخطوة التالية أو وجوب النظر فيه . يقول عن التاريخ «هو فى ظاهره لايزيد على أخبار الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال ، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال»(٢٣)

ثم ينظر فى الجزء الثانى ، وهو فلسفة التاريخ ، ووجوب النظرة الفلسفية فيقول « وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » وتأتى أهمية هذا الاتجاه فى النظر فيه لامن مجرد السؤال - «فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق»ومن هنا عاب ابن خلدون على بعض مؤرخى الإسلام مجرد الوقوف عند المرحلة الأولى ، أو مرحلة الجمع دون تحقيقها أو التأكد من دقتها أو جودتها كمادة خام . ويرى ابن خلدون هذا النقص و ينبه عليه فيقول « وإن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها» ثم يكمل

كلامه عن التحقق من هذه المادة «وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وأوهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة ،لفقوها ووضعوها» ثم يؤكد ملاحظته على غياب النظر والتدقيق والبحث عن الحكمة فيها أو عن فلسفه التاريخ فيقول «واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها » فالتاريخ بالنسبة إليه لم يكن « لونا أدبياً وإنما كان علماً وإنه للأول الذى كان له هذا التصور للتاريخ»(٢٤)

فالحكمة إذن أو فلسفة التاريخ ليست فى مجرد الوقائع وإنما تكمن فى نظرة المؤرخ لهذه الأحداث التاريخية وافتراض مبدأ للتفسير . وهنا يعنينا نظر العقاد للتاريخ وفلسفته ، ويعنينا بالتالى نظرته للمستقبل إذ يقول بالتقدم فى فلسفته للتاريخ. فإلى أين تؤدى بنا النظرة المستقبلية للإنسان فى ضوء هذه الفلسفة ، والعقاد لايقوم بدور المؤرخ للتاريخ العام وإن كان يقوم بدراساته التاريخيه لفترات زمنية ما ، ولكن نجد النظرة والرؤية التى تشكل فلسفة للتاريخ. ولهذه النظرة مرجعيتها ومصادرها ، وهى النظر فى كتابات المؤرخين ، وفلسفات التاريخ ، ولكن مع منهجه ورؤيته الفاحصة وموازينه المدققة ، حتى عند تناول الجزئيات فى الوقائع والأحداث . فالترجيح والموازنه للخروج بالمادة الصحيحة ، له عنده مقاييسه وله فيه أيضاً منهجه ، وكذلك نجد فلسفة التاريخ ، كذلك فلابد فى السياق من مناقشة الآراء المختلفه والاتجاهات المتباينة ولابد للرفض أو للقبول من دليل وبرهان ثم لابد للنظرة الخاصة من حجة تؤيدها وتظهر ملاءمتها.

وسنجد التحقيق التاريخى عند الرد على بعض النظريات التى تسوق فى تأكيد نظرتها الحوادث والوقائع دليلاً على صحة مانذهب إليه ، وعلى سبيل المثال الرد على المادية التاريخية كما سنجده فى تفنيده للوقائع التاريخية أو سير الأحداث كما يسوقه أصحاب هذا التفسير(*) . ثم يعرج بعد ذلك للرد على المبدإ الأساسى فى التفسير- وكذلك نرى رده فى تفنيد الاتجاهات الأخرى .

وسنرى أيضاً فى كتاباته التى تصور شخصيات تاريخية (لا أقول تؤرخ لها عامداً) تأكيده على دور البطل فى التاريخ ، ولكن العقاد وهو يؤكد على الفردية ، ويؤكد على دور البطل أو الأشخاص الممتازين فى حركة التاريخ الإنسانى ، لايلغى دور الجماعات أو الشعوب كما قد يفهم البعض ، ولايهمشها أيضاً ، ولكنه يرى أن كلاً منهما مهم للآخر،أو على حد تعبيره – ماذا يفعل

القائد بلا جيش ، وماذا يفعل الجيش بلا قائد[٢٥] ؟ . والاهتمام بدور الفرد البطل هنا يشمل بالتالى الممتازين فى كل مجال من مجالات النشاط الإنسانى - الأدبى والفكرى والعلمى والسياسى - وقد قلت أننى أتجنب القول بأنه كان يؤرخ للشخصيات التى تناولها فى مجال دراسته المسماة (بالعبقريات إذا استثنينا عبقرية محمد) وذلك لاهتمام العقاد عند تناول هذه الشخصيات بقضية أعم وأهم ، وأعنى بها من وجهه نظرى (استلهام الطموح من الماضى) ولم يكن العقاد غافلاً عن هذا ، بل كان هو مقصده وغايته ، خاصه فى عالم طغى فيه التقليل من شأن العظماء.

ومن هنا يأتى الخطأ فى نقد العقاد تاريخياً ، إذا كان المقصد هو مابيناه ، إذ لايمكن مثلاً أن يغفل العقاد عن مراجع الشيعة المختلفة والتى لانجد لها عنده أى إشارة هامة ، وذلك لتركيزه على إظهار جوانب مضيئة فى هؤلاء الرجال ، ولكن المهم أيضاً أننا نجد أن هذه النماذج لم تأت فى تصورات تبعد عن القدرة الإنسانية أو أنه لم يجعلها نماذج خيالية ، أعنى فوق طاقة البشر الأخلاقية ، خاصة إذا تسلحت بالإرادة والقدرة والسعى نحو المثل الأعلى. وإذن فيمكن فعلاً القول «إننا نظلم العقاد لو حاسبناه فى هذه التراجم كما يحاسب المؤرخ ، لأنه كان دائماً بين يدى تراجمه يلح على القول بأنه (مصور) لا مؤرخ»[٢٦] .

ولعل ذلك ، أعنى اهتمام العقاد بتصوير الشخصيات ، وإعطاء ملامح أو صورة البطولة واهتمامه فى كل شخصية برسم هذه الصورة ، هو ماجعله أحياناً كما لاحظ البعض ، يقع فى شىء من التناقض فى بعض الوقائع الجزئية ، ومن ذلك الخلاف بين عمر و خالد - مما جعل كاتباً يسأل «هل غير العقاد رأيه حين كتب عبقرية خالد ؟ (ومعلوم أنها ظهرت بعد عبقرية عمر بنحو ثلاث سنوات) أم أنه هنا كان يكتب كتاباً عن خالد ، فآثر أن يذكر كل مافيه تمجيد لخالد وأن يتغاضى عن كل ما يسىء إليه أو يمسه مسا خفيفا ، على حين أنه كان هناك يكتب كتاباً عن عمر فلم تكن تعنيه صورة خالد ، بقدر ما يعنيه توضيح موقف عمر ، وتبيان أنه كان محقاً كل الحق فى عزل خالد» [٢٧] .

والواقع أن هذا الحكم لاينصرف إلا إلى العبقريات فقط ، لحساسية الشخصيات من جهة ولأنه كما قلت كان يريد استلهام الطموح من الماضى ، ليبث فى نفوس الأجيال الرغبة فى النضال فى معركة التقدم ، وهذه على العموم قضية جزئية عرضت لها فى سياق الكلام عن دور البطل فى

التاريخ. ويؤكد العقاد على أهمية التضحية ، ودور الأفراد العظام وأهمية ما تقدمه الشهادة فى حركة التاريخ ، وبالتالى فلا يجب أن نفهم من القول بالتقدم عنده جبرية ، لأنه يحدث أيضاً بإرادة البشر وبفعاليتهم وتضحياتهم. وهو فى نظرته للمستقبل يؤكد أيضاً على الشهيد المطلوب وأهمية الإرادة الفاعلة ، من هنا أكد على أهمية الشهادة . وهو يرى هذا الجانب الأخلاقى فى طبائع الناس ماثلاً فى التاريخ ، ويبلغ ذروته الإيجابية فى الشهادة يقول «يتناوب طبائع الناس مزاجان متقابلان : مزاج يعمل أعماله للأريحية والنخوة ، ومزاج يعمل أعماله للمنفعة والغنيمة . والمزاجان لاينفصلان كل الانفصال . فقد تقترن الأريحية بالمنفعة ، وتقترن المنفعة بالأريحية ، ولكنهما إذا اصطدما – ولاسيما فى الأعمال الكبيرة – لم يعسر عليك أن تفصل المزاجين وتعزل المعسكرين . فهذا للأريحية حتى يجب المنفعة ويخفيها وهذا للمنفعة حتى يجب الأريحية ويخفيها .. أو كذلك يتراء يان »[٢٨] . وعنده أن أصحاب المطالب الكبرى فى التاريخ يعتمدون على هذه الطبائع البشرية ، فمنهم من يتوسل إلى البشر بما فيهم من جشع وخسة . ومنهم من يتوسل إليهم بما فيهم من طموح ونبل ونسيان المخاطر .

وعنده أيضاً أن الأريحية أبقى وأخلد ، لأنها تعمل لصالح المجموع. أما المنفعة فتعمل لصالح فرد من الأفراد.

وأصحاب الأريحيه أبعد نظراً ، لأن الفرد سوف يمضى وينتهى سواء أكان من أصحاب النفعية أو أصحاب الأريحية ، وتبقى المصلحة العامة الخاصة بالإنسانية مع ماقد يبدو للنظرة السطحية من ذكاء أصحاب المنفعة وطيش أصحاب الأريحية ، ثم يطبق القاعدة نفسها على المؤرخين الناظرين فى الأحداث والوقائع ، فإذا كان المؤرخ ممن يجنحون إلى الأريحية بطبعه فهم أصحاب الأريحية وعرف دوافع النخوة، وعرف لأصحابها عذرهم وفهم بواعثهم. ومن جنح إلى المنفعة بطبعه بحث عن الأعذار لأصحاب المنفعة وأنكر مايذهب إليه ناقدوهم. ويسأل هنا: أين الصواب فى النظرتين لحركات التاريخ ؟ . إن الصواب واضح فى رأيه .

«الصواب أن العطف على جانب المنفعة عبث لامعنى له ولاحكمة فيه. وإن العطف على جانب الأريحية واجب يخشى على الناس من تركه وإهماله إذا كان تركه مناقضاً لصميم النظرة التى من أجلها فطر الناس على الإعجاب بكل مايستحق الإعجاب»[٢٩]

وعنده أيضاً أن مشكلة الحياة لم تتغير ، ومازال الإنسان فى حاجة إلى الشهادة ، بل لعله أحوج إليها فى العصر الحديث لأسباب عديدة ، ولكنها فى جانب منها إيجابية،أعنى تؤكد على التقدم الذى حدث عبر السنين ، إن التعطش إلى دماء الشهداء فى هذا الزمن شديد لأنه الزمن الذى وجدت فيه الوحدة الإنسانية وجوداً مادياً فعلياً ، وبالتالى فقد أصبح لزاماً أن توجد فى الضمير وفى الروح كما وجدت فى الجغرافيا ، الوحدة الإنسانية أصبحت حقيقة واضحة الآن ، فى المصالح الاقتصاديه المشتركة ، وفى قرب البلدان والشعوب مع تقدم وسائل الاتصال. إنها حقيقة واقعة ، إلا فى ضمير الإنسان وروحه ، مع أهمية هذا ، لأنه الطريق إلى الوحدة الصحيحة للإنسانية لتكون جديره بالدوام. هذه الوحدة حتى تتحقق فى الروح والضمير فى حاجة لعمل العاملين ، وفى حاجة إلى الشهداء ، ولابد من العمل لها ومن تقديم مصلحة المجموع ، فلابد من أجل بقاء الإنسانية من نسيان المصلحة الفردية ، والعمل من أجل الصالح الإنسانى إذ لابقاء للإنسانية بغير الاستشهاد»(٣٠)

ومن هنا كان النظر فى الأخلاق أمراً لايمكن تجاهله ، ولماذا؟ يجيب:لأن «التاريخ عرض الإنسانية.. والعرض مناط الحمد والذم فى الإنسان »(٣١)

وكذلك يجب عند النظر فى التاريخ بالقياس إلى الإنسانية ، يجب تقدير ماهو صواب وماهو خطأ وماهو حميد وماهو ذميم من الحوادث والناس معاً. والمهم عند النظر فى الحوادث أن ننظر ايضا فى معناها من حيث هى تقويم لأعمال وقيام بأعمال. أو من حيث هى تعريف بأقدار الناس مما عملوه واستطاعوه . يقول «وكل شىء فى الحياة الإنسانية هين إذا هان الخلل فى موازين الإنسانية ، وإنها لأهون من ذلك إذا جاوز الأمر الخلل إلى انعكاس الأحكام وانقلابها من النقيض إلى النقيض. يهون كل شئ إذا هانت موازين الإنسانية ، لأن موازين الإنسانية جماع ماعندها من الفكر والخلق والعقيدة والذوق والخيال»(٣٢)

ومن هنا كان من المهين أن تختل الموازين ، وأهون من ذلك أن يقلب الوضع وينعكس حيث يأتى الذم فى موضع الحمد والعكس.

إن أفدح مصاب تصاب به الإنسانية أن تختل الموازين ، وإذا كان عرض إنسان واحد يهون إذا اشترى بالمال أو العرض فى حياته فكيف بالإنسانية وعرضها ، إنها عندئذ تكون قد

أصيبت فى عرضها وصميم أفكارها وأخلاقها وعقائدها وأذواقها وأحلامها ، ومن هنا لزم أن يحمى الإنسان نفسه وضميره ، ولا يجب أن نترك لأحد من الناس أن يختلس التاريخ ويزيفه لأنه أغرى هذا أو اشترى ضمير ذاك ، هذا نقص وعيب وإن لم يحدث فيه ضرر عاجل أو أجل. وتصحيحه واجب لأنه تشويه في سواء الخلقة. وماذا يملك تاريخ الإنسانية للعاملين من الجزاء ، غير حسن التقدير وصدق القياس لما عملوه – إذا فهمنا ذلك عرفنا أنه :

«كثير على أحد أن يبتذل هذا الجزاء ، لأنه استطاع أن يحشو بعض البطون أو بعض الجيوب ، فيملك – بهذه الرشوة الرخيصة – خير ما تؤتيه الإنسانية أحداً من أبنائها فى الحياة وبعد الممات»[٣٣]

هذا الميزان الأخلاقى إذن يجب الالتفات إليه عند النظر فى الوقائع والأحداث ، وقد أضاف إلى ذلك فى منهجه للبحث ما أسماه «مفتاح الشخصية» ، ولهذا النظر فى الشخصيات أهميته فى الفهم التاريخى للأحداث أيضا ، إذ يجب أن نذكر هذا أن «هناك مسلمة ينطلق منها جل المؤرخين وهى أنهم يتكلمون على أناس يشبهون فى ظاهرهم وباطنهم سائر البشر. إن الدوافع الإنسانية . من خوف وإقدام ، ومن مروءة وخسة ، من حلم وطيش ، من كرم وحسد إلخ ، تسير تصرفات الإنسان فى الماضى وفى الحاضر. وبدون هذه الفرضية يتعذر على الأوربى أن يتفهم التاريخ الصينى ، وعلى العربى أن يتمثل أخبار الهندى»[٣٤]

إلا أن هناك مسلمة أخرى لها نفس الأهمية – وهى أن الوقائع تغير نفسانية المشاركين فيها ، أى أن السؤال هنا هو عن التأثير الذاتى للأفراد فى الحوادث ، وتأثير الحوادث نفسها فى نفسانية الأفراد. فالمؤرخ يقرب الوقائع من الأفراد بالإحالة على ماهو معروف لديهم ، ثم هو بعد ذلك يشير إلى حوادث التاريخ باعتبار أنها هى التى تركت آثاراً واضحة فى نفوس الأجيال اللاحقة ، ويفسر بذلك الفوارق بين الأمم والشعوب. أو أن السؤال يمكن أن يكون كالآتى «هل الحدث وليد نفسانية الأفراد أم هذه هى التى تولدت عن الأحداث»[٣٥]

وعنده أن التأثير متبادل من ناحية ، ومن جانب آخر علينا نحن أن ننظر فى الجانب الأخلاقى ولايفوتنا الإ نصاف على سنة المفهوم الأخلاقى المطروح.

والخلاصه هنا : أننا نرى للعقاد رؤيته للتاريخ العام ، ومنهجه فى النظر فيه ، ومرجعه كتب

المؤرخين ، والموازنة بين الآراء ، بعد التركيز على اكتشاف المادة الخام كما عبر عنها إدوارد كار ، ثم الخلوص إلى رؤيته وهو يستعين بهذه المناهج ولكن مع وجود ضوابطه الخاصة وموازينه. والتي رأيناها في ميزان الأريحية – المنفعة – في الجانب الأخلاقي .

وفي مفتاح الشخصية في النظر للشخصيات ، وكما سنراها في حركة التاريخ نفسه ثم استشراف المستقبل وسيظهر ذلك من العرض بعد ذلك.

وأعود الآن إلى النظر في فلسفة التاريخ. ونرى شبنجلر الذي ذهب إلى القول بالدورات ومن ثم تنبأ بأفول الحضارة الغربية القائمة ، ونرى توينبي يرفض حتمية الانهيار أو هذه الجبرية التي ذهب إليها شبنجلر في فلسفته للتاريخ ، ليؤكد على فكرة التحدي والاستجابة ، فهو مع الإشارة إلى عوامل الاندثار في الحضارات القديمة ، لايرى نفس المستقبل بالضرورة حتمي الوقوع بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة. وأعود أيضاً هنا إلى السؤال عن معنى التاريخ عند العقاد وهو جوهر موضوعنا هنا ، وقد ذكرت أن السؤال عن :هل للتاريخ معنى تدل عليه حوادثه وتسلسلها من الماضي للحاضر للمستقبل؟ أو أن التاريخ مجرد مصادفات .

وقد ذكرت أن العقاد يرى أن أصحاب الرأي الثاني مطالبون بالدليل أيضاً شأنهم شأن من يقول بمعنى للتاريخ . وأوضح هنا مناقشته لهذا الرأي. أعني رأي القائلين بالمصادفة : وكيف اتخذ الرأي الآخر له نظرية يؤكد صحتها و يبرهن على الصواب فيها .

فعلى أي أساس بنى القائلون بالمصادفة رأيهم؟

أولاً: قد تعني المصادفة عند بعض هؤلاء الفوضى والخبط في الظلام. إذ أن مايبني بالأمس يهدم اليوم ومايكون بالأمس نرى ماينافضه في الغد ، فكلها إذن أضداد ، ويرى العقاد أن هذا قول ينفيه النظر في اللحظة الواحدة ، فضلا عن التاريخ العام ؛ لأن هذه الفوضى نفسها التي يدعيها هؤلاء تحتاج إلى نظام تقاس عليه ، أو قل أنه لابد من النور لنعلم كيف يكون هذا الخبط [٣٦]

وقد تكون المصادفة متممة للنظام لا ناقضة له ولاهادمة ، وأحيانا تلازمه ، وأحيانا تفارقه . وإلى هذا ذهب تشارلز بيرس ، فالمصادفه عنده ليست مناقضه للقوانين بل هي قوانين في طور التكوين ، فالقوانين الكونية نفسها لم تأخذ مجراها مرة واحدة ، وإنما تكونت على فترات طويلة ، أو أن القوانين قد تستكمل في الكائنات المادية ولا تنطبق كاملة على الحياة،فقوانين الحركة التي نفهم بها الأجسام المادية لايمكن تطبيقها على الكائنات الحية. أي أن قوانين الحركة في الأجزاء جملة لاتنطبق على كل جزء فيها على حدة[٣٧] .

ثانياً: قد لا تكون المصادفه هذا أو ذاك فلا هي فوضى ولاهي تتمة للقوانين «فعند هذا الفريق من القائلين بالمصادفة ، أن المصادفة هي القوانين الطبيعية ذاتها وأن القوانين الطبيعية إنما تولدت من المصادفة بغير تدبير مقصود»(٢٨)

ويسوقون مثلاً لهذا افتراض وجود صندوق من حروف اللغة ومع زمن ممتد ، ومع تبدل الحروف لابدلها أن تأتي في صورة الإلياذة مرة – ولا بد مع طول الزمن أن تأتي مرة على شكل من الأشكال. وعنده أن هذا الفرض نفسه يقتضي وجود التدبير وراء هذا التبديل،وذلك للأسباب الآتيـة :

أ – أولاً لابد أن يعني هذا ان يكون التعديل من وضع لوضع آخر يغايره .

ب – أن يكون هناك اجتناب للخطأ ، بمعنى أنه لايكرر نفسه مرة أخرى إنما يكرر شكلا آخر قياساً على صواب مقصود،وبعد ذلك قد يظل التكرار دون هدف معلوم. هذا الرأى دليل على الهدف ، إذ قد تتكرر الباءات او الألفات إلى مالانهاية. وبالتالي فالقول بوجود القوانين منذ البداية أقل غرابة من خطأ يتكرر آلاف المرات أو من مصادفة تمضي على غير وجه مع ذلك لا تترك احتمالاً إلا وتحصيه.

وهو يرى أن النظام موجود في حركة الأفلاك ، ويمكن التنبؤ به فنعرف متى يكون الكسوف والخسوف. فالقائل بأن النظام موجود في التاريخ كالقائل بأن النظام موجود في الأفلاك ولكنى لا أحصيه ، ولا أحيط بكنهه كله ، فهو أقرب إذن إلى الدليل والمعقول ، وإذا قال إني أعرفه ولكنى لا أعرف من ماضيه ما يمكنني من التنبؤ بمستقبله «فهو بحق – صاحب القول الذي يعفي قائله من الدليل ، وأما الذي يؤكد الاختلاف جزافاً فهو موقف المتعسف بغير دليل» (٢٩)

ولكن يبقى سؤال عن دور الوعي الإنساني في التاريخ ، لأن التاريخ – كما سبق أن ذكرت – خاصة إنسانية ومدار التاريخ على هذا الوعي ، ولذلك كان التاريخ إنسانياً ، والإنسان تاريخا ، ويستعرض العقاد بعد ذلك قول القائلين بأننا جزء من العالم ومستقرون فيه ، ونحن نلائم هذا العالم وهو يلائمنا ، وليس من قانون إلا هذه العلاقة التي تربطنا بالعالم ، على اعتبار أننا جزء فيه وليست القوانين موجودة إلا على هذا المعنى – فنحن نسميها نظاماً وهي ليست كذلك في كل الأحوال.

وينقد العقاد هذا الرأى أيضاً إذ كان هؤلاء يقولون إما أن يوجد القانون في العالم ولا

استقرار لنا فيه ، أو نستقر في العالم ولايكون فيه قانون.

وخلاصة رأيه أن المصادفة قول قاصر عن التفسير أو هى إلغاء له ، فهى ليست أقرب الحلول إذن ولا أضمن المواقف ، ثم إنها ليست أمانة علمية كما يظن أصحابها ، وهى إشارة لحدود المعرفة الإنسانية ، ويرى أنها أقل من أن تكون حتى دالة قضية ، وذلك لأن فى دالة القضية «أمانه علمية لاشك فيها من الباحث الذى يجهل الحل ويعترف بجهله إياه»[٤٠] ، وذلك لأن المصادفة « أقل من حرف (س) الذى يشير إلى المجهول ويتركه مجهولاً إلى حين»[٤١]

فالإشارة هنا إلى الثوابت والمتغيرات كما نعرفها فى المنطق و الرياضة xx ثم يرى العقاد تشبيهاً آخر بالطبيعة – إذ قد لايمكن التنبؤ بدقة بالظواهر الطبيعية فى الأحوال الجوية مثلاً ، ومع ذلك نحاول ثم نخطئ ونصيب وقد نخطئ أكثر مما نصيب . ومع ذلك يمكن القول بأن الظواهر موجودة طبقاً لقوانين ، ومن الممكن ملاحظتها وزيادة دقة التنبؤ مع القدرة على المعرفة الدقيقة والوسائل اللازمة لها ، ومع أننا قد نقرر وجود الضوابط فى الظواهر الطبيعية مع عجزنا عن الإحاطة بها أليس من الأجدر أن يكون الأمر كذلك فى عوامل التاريخ «وأن ندين بالأمانة العلمية على هذا النحو ، فلانزيد عن حرف (س) الذى يرمز إلى المجهول حتى يستدل به جواباً أقرب إلى الوضوح والبيان»[٤٢]

والعقاد فى بحثه عن (المعنى) فى التاريخ يطرق الاحتمالات المختلفة ويستعين بالأمثلة أو النماذج من شتى ضروب المعرفة للفهم ، وذلك عنده له مايبرره. وهو فيما يقدم الأمانة العلمية وشجاعة النظريات العلمية ثم الواجب العلمى – فالأمانة العلمية تقتضينا ألا نغلق باباً دون دليل. وإذا نظرنا إلى مجال العلم سنجد أن التجربة وحدها لم تكف فى الإثبات القاطع فى مجال حركات الكهارب والنوات ، والسوالب والموجبات. والتردد فيها بين السلب والإيجاب ، ولقد أضفنا إذن النظريات إلى التجارب وعندئذ صح التقدير فى كثير من الحوادث. وفى إشارة إلى معرفة الذرة فى الفيزياء الحديثة . فهو هنا يريد أن نستلهم الروح العلمية والأمانة العلمية التى نشاهدها فى العلوم الطبيعية ونحن ننظر فى التاريخ .

ثم يذهب إلى الدعوة التى دعا إليها وليم جيمس وهى الشجاعة فى الاعتقاد ، وحجة جيمس طبقاً لعرض العقاد أن الاعتقاد الآن فى عصرنا يحتاج إلى الشجاعة الأدبية حيث لا



عن الحقيقة ، كما نترجم هزات الأثير والهواء بالألوان والأصداء»[٤٤]

وبهذا نستطيع أن ندرك إن كان للتاريخ وجهة ، أو هو أشتات من الخطى فى كل اتجاه. وإذن لنفرض وجهة يقصدها التاريخ فى سيرته للنوع الإنسانى ، والنظر فى مدى تطابق هذه الفرضية أو النظرية مع الوقائع أو الأحداث التاريخية – ترى ماهى الغاية التى يمكن أن نتمناها بعقولنا وعواطفنا أكثر من هذه الغايات – للنوع وللأفراد– والجماعات والطوائف.

– وحدة عالمية يتحقق بها وصف النوع وتمامه .

– زيادة الكفاية والمعرفة بالنسبة للفرد.

– التقارب على سنة الإنصاف وأن تزول فوارق الظلم والخضوع بالنسبة للجماعات والطوائف المتفرقة.

ويبقى إذن أن نرجع إلى التاريخ منذ مطلعه لنرى هل نجد هذه الغايات تظهر فى وجهته ، والإجابة إذا كنا سنبدأ بالنتيجة أولاً ثم نبرهن عليها ، ستكون بالإيجاب ، أو أنها تؤيد هذا التطابـــق . النوع فعلاً يتجه إلى التضامن ، والفرد يتجه إلى الكرامة والكفاية بدلاً من الهوان والضياع . والجماعات تتجه من التطاحن إلى التعاون.

نعم إن التاريخ الإنسانى يدلنا على سير النوع الإنسانى فى هذا الوجه أعنى وجه التضامن ، فهو يخطو من التفرقة فى الموضع والمصلحة ، إلى التعاون ، والتضامن العالمى الآن دليل على هذا الاتجاه كتتويج يتم فى المرحلة الراهنة للمراحل السابقة ، ودول العالم الآن القوية والضعيفة معاً لاتخرج عن هذا أوهى مضطرة معاً إليه وتحمل تبعاته . فالنوع الإنسانى عنده «ينتقل من القبيلة إلى الشعب ، إلى الدولة إلى الجامعة الدينية أو العنصرية إلى التوازن بين مجموعة الفئات الدولية إلى هذا الاشتباك المتلاحم فى سياسة العالم ومواصلاته وعلاقاته إلى الوحدة التى أوشكت أن تكون وحدة للكرة الأرضية أمام غيرها من العوالم والأفلاك»[٤٥] . ففى الزمن القديم ومن آلاف السنين كانت الكرة الأرضية. منقسمة إلى عالمين يجهل كل منهما الآخر بل يجهل وجوده على الأرض ، ثم اكتشف العالم الجديد ، وقد أراد أن ينعزل عن العالم القديم ومشاكله وكأنه لايعنيه ، وقد نادى الزعماء وأرادوا هذه العزلة ، أرادوا[٤٦] الابتعاد عن أوربا ومشاكلها ، ثم جاءت الحرب العالمية الأولى فكانت عاملاً قوياً لتأكيد رأى الانعزاليين ، حتى إذا جاءت الحرب العالمية الثانية انتقلت المسألة من مجرد رأى ، إلى حكم ضرورة فى الارتباط بالعالم

لامتسع فيه للآراء.

وقد يعترضنا عامل يثير بعض التساؤلات ، وأعنى به عامل النكسات. ويرى العقاد أننا لو رجعنا أيضاً للتاريخ فيما بعد قرن التنوير ، وقرن فكرة التقدم لوجدنا أن مايعتبر نكسة يمكن اعتباره إشارة أو عاملا للتقدم. فيذهب إلى أن النظر فى الثورة الفرنسية ونتائجها كانت من عوامل التشاؤم ، ولكن العقاد يرى أن هذه النكسات التى تظهر فى سير التاريخ ، ليست مما ينقض ماذهب إليه. فكيف فسرها العقاد ؟

لقد رأى فيها دليلاً على الوجهة ، قد يكون أكبر من دليل الخطوات المطردة فى طريق التضامن ، ثم يضع لنا منهجاً للنظر فى أثر هذه النكسات على مسيرة التاريخ ، أو مسيرة النوع نحو التضامن ، وهو أن ننظر فى كل نكسة على حدة لنرى كيف كان العالم قبلها ، وكيف كان بعدها[٤٧] . بهذا المنهج نكتشف أن العالم الإنسانى بعد كل نكسة خرج وهو أقرب إلى التضامن ، وإن كنا لانعرف بشكل عام كيف كانت هذه عاملاً من عوامل السعى إلى التقدم والازدهار.

ولنسأله الآن كيف كانت كل نكسة على حدة تدل على الوجهة ، إذا نظرنا العالم قبلها وبعدها. ولنستعرض معه الوقائع أو تاريخ هذه النكسات وحال العالم قبلها وبعدها ، لنسمع دليله.

وحجته ، كما أخبرنا عنها أن ننظر فى حروب الشرق والغرب فى عهد الدولة الفارسية والدولة الرومانية ، ثم غارات التتار وغارات الصليبيين وغارات المستعمرين . ألم تكن هذه كلها نكسات لها شرورها وبلاؤها الذى اكتوى به الناس ؟ يقول « ولكننا ننظر إلى العالم بعد كل نكسة أو نكبة منها ، فنرى أنه تقارب ولم يتباعد ، وأنه تهيأ بعدها لنكسة جديدة أكبر منها ليخرج منها كذلك أقرب صلة وأدنى إلى وجهة الوحدة العامة والتضامن الوثيق»[٤٨]

وإذا نظرنا إلى الصين فى عزلتها التى كانت فيها لنرى كيف خرجت منها أيضا. لقد أخرجها الاستعمار عندما سطا عليها فاتحدت الكلمة فيها ، ثم أخرجت معها أمة أخرى من عزلتها المختلفة وهى الولايات المتحدة الأمريكية. حيث اتخذت سياسة الباب المفتوح فى التعامل مع الشرق الأقصى ، وذلك عوضاً عن استبداد كل دولة بحصة من الحصص. وكذلك كانت الهند متفرقة أمماً كثيرة ثم وحدها الاستعمار عندما ابتليت به وعندما رأت العدو الواحد فتوحدت .

وبعد الحربين العالميتين كانت الأمم التى استقلت أكثر عدداً وأكبر شأناً وأصبحت الهيئات الدولية المشتركة بعد الحرب العالمية الثانية أهم وأعم من جميع الهيئات التى سبقتها. هكذا يقرأ العقاد التاريخ ويستقرئ المعنى منه ، أو هكذا يشهده على غاية النوع كما حددها.

وأما بالنسبة للفرد واتجاه التاريخ نحو الزيادة فى الكرامة والكفاية له فيرى « أن التاريخ ينتقل بالإنسان الفرد من حالة مبهمة مهملة إلى حالة الشخصية المستقلة بحقوقها وتبعاتها المتميزة بكيانها وحرمتها»[٤٩]

ولننظر فى الحقوق الفردية – فنجد أن شخصية الفرد كانت لا تتميز عن حياة القبيلة ، وكانت حقوقه متصلة بها أو محسوبة عليها ، فكان فى شريعة حمورابى أن يقتل الشخص ابن من قتل ابنه. وعلى نفس المنهج سار القانون الرومانى من حيث حقوق الأتباع والفروع ، ثم مع التقدم «أصبح كل فرع من فروع الأسرة أصلاً قائماً على جذوره مستقلاً بكيانه أهلا للحق وأهلاً للتبعة فى عمله»[٥٠]

وإذا كان هذا هو اتجاه التاريخ فهناك أيضاً مقياس التفاضل بين الإنسان ، وهو المقياس الذى ينبئ عن تكامل الشخصية فى الحقوق والتبعات. فلا المقياس العلمى الذي يقيس الفوارق بين العالم والجاهل ، ولامقياس الأخلاق الذى يقيس الفرد باللجوء إلى التفرقة بين الخلق الصالح والخلق السيئ ، ولا المقياس الاجتماعى الذي يفرق على أساس الوجاهة والشرف. إلخ ، وقل مثل ذلك فى مقياس المال ، ومقياس العبقرية ، أقول قل إن هذه المقاييس وإن صلحت فى مواضعها وموضوعاتها ، إلا أنها ليست فى الدقة بحيث تبلغ مقياس وجهة التاريخ وهو (الشخصية المسئولة) أو الشخصيه التى تسأل عن أعمالها وتحاسب بتبعاتها[٥١] .

فهذه المقاييس المختلفة لابد أن يحكمها مقياس التبعة ، بمعنى أن العالم ليس من الضرورى أن يكون فى كل الحالات أفضل من الجاهل ، ولكن ذلك يقوم أو يوجد بوجود القدرة على النهوض بالتبعة والواجب . قل مثل ذلك فيما يخص المقاييس الأخرى ، فصاحب كل ميزة لابد أن تضاف إليه قدرته على النهوض بتبعاته ، فكل هذه الميزات إذن «أفضال تنفصل عن مزية النهوض بالتبعة ، فلاتغنى شيئاً ولاتتم لها قيمة ، فإذا سكت عن كل فضل وكل صفة وقلت عن إنسان أنه أصلح للنهوض بالتبعة ، فقد غنيت عن البيان وجمعت الفضائل بأنواعها ودرجاتها فى فرد عنوان»[٥٢]

ثم يمكننا أن نتوسع فى هذا المقياس لنقيس به الأمم أيضا ، فحظ الأمة من الشخصيات الحرة التى تحمل تبعاتها يكفى للحكم عليها ، دون حاجة إلى التفصيل فى الفضائل والصفات.

وهنا لاينسى العقاد أن يلمح إلى الماركسية. فأما وقد تحدث عن الفردية، فلابد أن يذكر الدعوة على أساس الفئات والطبقات والحديث عن الشعوب . ولكنه يعتبر هذه الاتجاهات نكسات وهى وإن حملت اسم التقدم فإنها ضد الرجعية، وهى وإن أخذت تنقص من قيمة الحرية الفردية لتفرقها فى غمار الجماعة، فذلك لتصورهؤلاء أن ثمة تناقضاً بين الحريه الفردية ومصلحة الجماعة. إلا أن فيلسوفنا يشير إلى الغاية أو الهدف البعيد لهذه الحركات ماهو؟ إنه فى النهاية تأكيد على ماذهب إليه، أليست الغاية البعيدة عندهم «أن تتحرر الشخصية الإنسانية من ذل الضنك والفاقة وتتخلص من مهانة التسخير وربقة الاستعباد، وأن ينال الملايين من الكرامة تلك المنزلة التى كانت فى الأزمنة الغابرة حكراً للآحاد المعدودين »[٥٢] . هذا يؤكد إذن الوجهة ولا يناقضها.وتبقى وجهة التاريخ بالنسبة للطوائف والجماعات.

إن الطوائف والجماعات ظواهر اجتماعية ترتبط ببنية الأمة نفسها. وهى مرتبطة بتاريخ الأمم إلا إذا كانت منحصرة فى الطبقات المتنازعة على الحكم والغلبة، وأما ما يقال عن صراع الطبقات فى التاريخ، فإن من المشاهد أيضاً أن الطبقات متجهة نحو التضامن. ويشاهد أنه إذا حاولت طبقة إزالة طبقة أخرى أو الطبقات المختلفة الأخرى، فلا يلبث أن تنشأ طبقات جديدة تؤكد نفس المعنى داخل الأمم المختلفة.

وربما بدت المشكلة الكبرى فى هذا السياق هى مشكلة الشر. وما تمثله الآلام التى يجابهها الأحياء، وخاصة النوع الإنسانى. فكيف نفسر الغاية والحكمة فى عالم فيه مثل هذه الشرور؟ كيف نفسر التقدم فى عالم يبدو فيه الرجاء والخيبة؟

ويعالج العقاد مشكلة الشر، وهى مشكلة المشاكل كما يراها، لأنها تثير فكرة الله الكامل وفكرة الغاية أو الهدف فى التاريخ أيضاً، وعنده أننا إذا استعرضنا كل الحلول والآراء الممكنة ثم وجدنا القول بالهدف والحكمة والغاية، أقرب إلى المعقول من هذه الحلول التى تنفى القصد فلماذا لانطرح فى التفسير احتمالات أخرى؟ مثلاً :

١- قد تكون هذه الآلام مثلها مثل النكسات التى رأينا فيها دليلاً على تحقيق الهدف.

٢- يمكن القول أن الوجود الأبدى لا يحكم على الهدف من نقطة واحدة أو عصر واحد.

٣- لم لا نقول أيضاً أن الكون لا يعمل فقط لمرضاة المخلوق وأن النقص يقع لامحالة فى الأجزاء.

إن هذه الاحتمالات تحتمها الأمانة العلمية، وخاصة فى مسألة هى أكبر المسائل الإنسانية. إذا نظرنا فى الكون الذى يخلو من الشر كيف يكون؟ علينا أن ننظر فى الصورة الأخرى، أعنى الكون كما هو قائم.

إذا نظرنا إلى عالم ليس فيه نقص، وكل جزء فيه مستوف كما له بلا حاجة إلى العمل على استكمال النقص، لا فارق بالحاجة إلى استكماله والسعي والحيلة للوصول على ذلك . وهل لنا أن نتصور كوناً يتساوى فيه كل الناس فى جميع الجوانب ، وفى السعادة والرضى والصحة والفكرة والأخلاق والجمال، ألا يبدو لنا هذا وكأنه مجرد قوالب صناعية. إن عالماً تمتنع فيه جميع الفوارق وتتشابه فيه جميع الموجودات، هو عالم غير موجود. أو هو عالم لا شيء فيه مع امتناع الفوارق، فإذا بحثنا عن البديل لعالمنا ، سوف نجد أنه « ليس ثمة إلا بديل واحد، وهو أن يوجد الناس بطبائع الخير والسعادة كما توجد المعادن والجماعات بخصائصها وتركيبها»[٥٤] . فهذا هو البديل لعالمنا. وهكذا يكون الناس فيه إن وجدوا بلا تكرار للمخلوقات ولا إحساس عندها بالحاجة. هذا هو البديل الذى يلزم عن قول المحتجين بحجة الشر. ورفض التدبير والقصد، لوجود الشر. وهو بديل أقرب إلى المعقول منه، عالمنا الذى نحن فيه، وأقرب إلى المعقول التفسير الذى يقدمه ويقتنع به هو إذن.

وهنا يمكننا أيضاً أن نتحدث عن موضوع يرتبط بوجهة النوع ، وأعني التضامن . فإذا كان الأمر كذلك ، أفليس من حقنا أن نسأل عن الهجرة فى عالمنا الجديد؟ أو ليس لنا أن نسأل إذا كان العالم يتقارب هذا التقارب.. فما مصير الهجرة الإنسانية فيه ؟ - هجرة الجماعات والأفراد، فإذا نظرنا إلى عالم الحيوان، نجد الهجرة عادة اجتماعية بل أكثر من ذلك لأنها غريزة نوعية تأصلت قبل انفصال القارات، وقد ظلت تنتقل لضمان العيش والبقاء. ولولا أمنها فى هذه الهجرات ما تأصلت فيها هذه العادة.

وفى عالم الإنسان كانت الهجرة جماعية وكانت فردية أيضاً، وكانت لأسباب أقتصادية ولأسباب سياسية. وقد بدأت الهجرة الإنسانية منذ العصر الجليدى. نجدها فى الشمال الغربى من أوربا والشمال الشرقى من أسيا، ويدل على هذه الهجرات وجود التشابه فى الملامح بين الشعوب المغولية بين الإسكيمو والهنود الحمر فى أمريكا. كما هاجرت شعوب بعد ذلك فى عصر

الرعي و خاصة حين كانت القبائل تترك المكان الذي يضيق بمطالبها إلى أماكن أخرى. والعرب من أقدم الناس في الهجرة، ومن الجزيرة العربية خرج أجداد البابليين القدماء، وأجداد الكنعانيين في فلسطين.(٥٥)

وكانت الهجرة بعد الإسلام لها أسبابها الدينية والاقتصادية، ومع العصر الزراعي لم تنتقص الهجرة ولم تتوقف و إنما كانت موجودة إذا توافرت لها دواعيها وأسبابها.

والهجرات السياسية نراها في هجرة اليهود من مصرـ نرى هجرة المطهرين Puritans . من الجزيرة البريطانية إلى أمريكا. وهاجر اليونان إلى مصر، كما تهاجر الأسر المصرية من إقليم لآخر وقد تستقر في موطنها الجديد(٥٦)

ولم تنقطع هجرة الأفراد طوال التاريخ، وإنما كان الجديد في العصر الحديث دواعي الحروب وخوف التجسس . ومن هنا نشأت القيود وأصبح المواطن يسأل في بلده عن وجهته كما يسأل في البلد الجديد، وقد نظم القانون الدولي هذه الهجرات، ورفض الهجرات الجماعية أو هجرة الأمة إذ يعتبر ذلك من قبيل الغارات، فلايراد هجرة الجماعات في العصر الحديث.

ومع ذلك فالقانون الجديد، ومع وجود نظام الجنسيات، وقيام الأوطان، لم يلغ الهجرات «ولكنه يتطور على حسب العلاقات العالمية بين الدول، وعلى حسب المبادئ التي تقضي بالمساواة بين الأجناس والشعوب»(٥٧) ولقد دخلت العصبية بين الأجناس في العصر الحديث، وفي أمريكا بين الجنس الأحمر و الجنس الأبيض، فعملت عملها في النفور بين بعض الأجناس، ولكن تبقى المصالح الاقتصادية، وتبقى مسألة التقارب بين الأمم ورفض العنصرية عاملاً على التخلص من هذه العوائق. فإذا سألنا عن مصير الهجرة في عالمنا الجديد. وهو عالم يقول القائلون فيه إنهم يعملون لصالح العالم كله ، ويبتعدون عن دواعي الأثرة وإقامة السدود والنفرة بين الأمم ، أقول لو سألنا عن مستقبل الهجرة في هذا العالم كيف سيكون ؟ فبم يجيب العقاد ؟.

إنه يرى أن الهجره ستبقى ولكن في ظل الظروف والمتغيرات الجديدة، وذلك إذا انتهت الصراعات السياسية التي قد تخرج بالنظر في الأمور، إلى غير مجراه الطبيعي، وعموماً ينتظر لهذه الهجرة أن تنتظم وفقاً لمعايير منها:

١ - ضمان أمن البلد المهاجر إليه ومصلحته.

٢ - الرقابة الصحية لما فيها من مصلحة عالمية للجميع.

٣ - رقابة الأمن والأخلاق.

٤ - أن يكون عمل المهاجر ليس فيه تهديد لحقوق الغير في المعاش.

٥ - تخفيف مشكلات السياسة التي قد تؤدي إلى سوء العلاقات بين الدول والشعوب.(٥٨)

ولقد ارتبط الحديث عن وحدة العالم، أو سيره في طريق التضامن والتقارب، مع وسائل الاتصالات الحديثة بالكلام عن لغة عالمية يتكلمها شعوب العالم أجمع، بحيث يصبح حاجز اللغة القائم الآن بين الشعوب أحيانا كثيرة غير موجود. وقد ظن القائلون باللغة العالمية الواحدة أنها ستكون إحدى سبل انتهاء الحروب، إذ جعلوا من أسباب الحروب اختلاف اللغة بين الشعوب وامتناع التفاهم الكامل أو سوء التفاهم بسبب هذا العامل. وهذه المحاولات عديدة وقد تجددت فترة - وكانت الإسبرانتو التي وضعها الدكتور زمنهوف الروسي بعد عام ١٨٨٧ - وبعد عام ١٩٠٠ نادى أنصارها ببعض التعديل في النطق والهجاء وسميت (بالإيدو) ثم عدلت إلى (الاسيرانيدو) وقيل الإسبرانيتدو Ispirantido كانت هناك أول محاولة ١٨٧٩ وقد وضع اللغة النفسي الألماني شلير واسماها الفنجليك Volpuk وقد أخذت هذه الكلمه من كلمات إنجليزية وجرمانية معناها العالم.

ويستعرض العقاد هذه المحاولات ، ثم يرى أن اللغة العالمية قد تفيد في تيسير لغة التعامل في المحافل والتجارة لسهولتها، ولأن قواعدها قد جاءت ميسرة وكتابتها مطابقة للمنطق، ومن هنا يمكن تعلمها وانتشارها ، ولكن الخطأ عنده الذي يؤخذ من الواقع والتاريخ أن اللغة ليست سببا من أسباب الحروب أو ليست هي السبب، وبالتالي فلن يؤدي توحيد اللغة إلى تجنب الحروب كما ظن أصحاب هذا الرأي ، فضلاً عن أنه غير ممكن لأن اللغة ليست وسيلة للتفاهم فقط، بل هي (كائن عضوي) يرتبط بالأمة في ماضيها وحاضرها، ثم هي أيضاً «مستودع لما يجيش في نفوسها وعقولها من فكر وأمل وعاطفة واعتقاد»(٥٩)

وفضلاً عن ذلك، فإن اللغة العالمية قد أخذت جذورها من مصادر اللاتينية ومشتقاتها وليس فيها لغة العرب ولا الفرس أو الهند أو الصين، وحتى لو حدث هذا أعني لو دخلت هذه اللغات كمصادر للغة العالمية، فلن تكون هناك لغة واحدة، وعنده أن تاريخ اللغة شاهد على ذلك كما يظهر في وضع أكثر من لغة من الفولبيك إلى الاسبرانيدو - مروراً بالاسبرانتو والإيدو ، فكل محاولة

لتوحيد العالم في عقيدة واحدة، أو لغة واحدة أو تفكير واحد لن تفلح ، والشواهد كثيرة . لقد أراد الباب أن يفسر الكتب الدينية تفسيراً يوحد بينها ، ويقبله أتباع الديانات المختلفة ، فكانت النتيجة أن تحولت البابية نفسها إلى ثلاث شعب لاتدين بدين واحد، ولا إمامة واحدة،والقادياني في الهند حاول ذلك أيضاً فكان التعدد والتفرق، ثم إن ما ينفي رد الحرب إلى اختلاف اللغة هي الحروب التي وقعت في التاريخ بين أبناء اللغة الواحدة ، والتي وقعت بين الشعوب المختلفة اللسان. وإذن فالحروب لاتقع لعدم الفهم أو اختلاف الألسن، أوقل إنها ليست جميعها نتيجة لانقطاع التفاهم بين أمة وأمة. فإذا أردنا أن نمنع الحروب فلنبحث عن البواعث، أو اقل: فلنوحد البواعث لا اللغات.

هل هذا ممكن ؟ نعم وبطريقة واحدة كما يقول، ونسأله وماهي ؟

فجيب أن ذلك ممكن من ناحية «المثل العليا للأخلاق والقيم والأقدار، فإذا أعجب الناس بفضيلة واحدة واشمأزوا من رذيلة واحدة وتكلموا بالف لغة فذلك أدعى إلى التقارب بينهم من لغة واحدة يتكلمونها وليس بينهم وفاق في مواطن الاستحسان والاستنكار ، وليس لهم مقياس واحد يقيسون به أعمال الدول والرجال»[٦٠]

وهو يرى أنه في التقدم نجد اتجاه الناس إلى هذه الوحدة في المقياس، فلنا إذن أيات أودلائل على التفاؤل في العصر الحديث. يقول في عبارة صريحة « وآية ذلك أن اتجاه الناس إلى وحدة المقاييس الخلقية يطرد في مراحل التقدم والحضارة، ولم يكن تفرقهم في مذاهب اللغة والرأى مناقضاً لاتجاه التقدم والحضارة في عصر من العصور»[٦١] .

الآلـــة :

والسؤال عن الآلة ضروري أيضاً في الكلام عن التاريخ الإنساني، وعن مستقبل الإنسان ، لأن للآلة في التاريخ الأثر الكبير، ولكننا نتكلم عن المستقبل لأن الآلة كما ارتبطت بتقدم الإنسان وساعدته، يمكن أن ترتبط في نفس الوقت بمحاذير ومخاوف. بما قد تؤدى إليه من أثار على الإنسان.فالآلة ترتبط (بالصناعة الكبرى) في العصر الحديث،وقد ذهب البعض إلى أنها شر لابد منه أو أنها نقمة ، ولكن نقمتها أكبر، وتتراوح الآراء بين تغليب جانب على آخر.

من هذا المنطلق نرى أهمية مناقشة هذه القضية في سياق الكلام عن مستقبل الإنسان. وعنده أن السؤال عما إذا كان الإنسان صنع الآلة أو أنه من عملها، أو بمعنى آخر هل الإنسان

صنع الآلة لأنه ارتقى أو أنه ارتقى لأنه صنع الآلة؟ أقول عند العقاد إن ارتقاء الإنسان مقترن بصنع الآلة ، أو أنه ارتقى لأنه صنع الآلة . ساعده في ذلك انتصاب قامته، وإذن فاستقامة قامته فاصل هام وواضح بين أطوار الحياة الإنسانية، والحياة الحيوانية كما يذهب العلماء.

ويذهب مروبرت ل. ليرمان، إلى أهمية الصناعات البدائية التي ظهرت عند شبيه الإنسان والإنسان الأول وهي تشكل التاريخ الحقيقي لأحدث الآلات الدقيقة، فمطواة من الصلب هي سجل لفكرة عند الإنسان القرد، عند اكتشافه لطبقة صوان مكسورة وحادة، فاستخدمها آلة للقطع، يقول ليرمان «وهكذا بدأت الفكرة مجردة عن المطواة وانتقلت من جيل إلى جيل بعد أن قامت ألوف العقول والأيدي بتزويقها وتحسينها، حتى بلغت أوج الكمال في صورة الآلة التي صممتها ألوف العقول وصنعتها ألوف الأيدي هذه الأيام. وإن أدق مشرط يستعمله الجراح اليوم يتضمن تاريخ فكرة بدأت بشظية من الصخر»(٦٢)

وأجداد الإنسان الأول قد بدأوا في استخدام الأدوات التي تقف وراء الآلة بكل تعقيداتها كما نعرفها، وذلك عندما توافرت لهم القامة المنتصبة.وهذا الرأي تؤيده الدراسات العلمية . ويمكننا الافتراض على أساس من المنطق السليم أنهم استطاعوا ذلك عندما وجدوا عندهم المؤهلات الخاصة لامتلاك قامة منتصبة وأصابع رشيقة وأسنان قصيرة ومخ يبلغ حجمه نصف مخ حجم الإنسان الحاضر. فالطبيعة لم تهيئ للإنسان القدرة على العيش بغير هذه الأدوات . ولهذا فهو يستعيض بالأدوات والآلات عما تملكه الحيوانات كأنياب الأسود ومخالبها وخرطوم الفيل والأسنان الخاصة التي تملكها الحيوانات التي تعيش على العشب .(٦٣)

ويشير العقاد إلى هذه الحقائق العلمية ثم ينتهي إلى أنه ليس من المهم أن يقال أن الإنسان صنع الآلة لأنه ارتقى أو أنه ارتقى لأنه صنع الآلة، فالنتيجة في النهاية واحدة وهي ارتباط تاريخه وحضارته وتفكيره وكل ميزة له عن الأحياء بالآلة. فهو كما يقول فرانكلين بحق «حيوان صانع». وقد اضطر الإنسان إلى الآلة اضطراراً، كما أن النظرة الأولى للفلاسفة والقديسين قد ذهبت إلى هذا أيضاً ، حيث لم ينظر إلى الآلة نظرة المختار، أو أنها من تدبير آخر يساق إليه الإنسان على مايريد ومالايريد . وكانت الآلة منذ القديم مرتبطة بالتسخير وفقدان الإرادة ،فكانت هي ومن يعمل عليها رمزاً للسخرة. وعندما شبه الناس الأرباب بالبشر جعلوا الرب صانع الآلة ممسوخاً، حتى كادت الأرباب أن تطرده من جوارها، لولا الحاجة إليه . إنه

(هيفتستوس الحداد) الذى وصفته ملاحم اليونان الأقدمين[٦٤]

ثم نأتى بعد ذلك إلى الفلسفة فنرى كيف احتقر العمل اليدوى المرتبط بالآلة حتى عند عقل كأرسطو فى تقسيمه للطبقات، حيث جعل الطبقة المستذلة أو طبقة العبيد فى حكم الآلات، وعند تقدم الصناعة حتى الوصول إلى مستوى الإدارة بالأزرار، أصبح العامل يعمل كأنه آلة لايحتاج فى عمله إلى الحيلة والذكاء، وارتبطت الصناعات الكبرى بالأطماع فى غزو البلاد طلباً للخامات اللازمة، ولفتح الأسواق الجديدة، فاقترن ذلك كله بالحيلة والمكر والخداع. ومع هذا الانتشار وأثره على الإنسان منذ بواكير الصناعة الكبرى، يذكر العقاد الدعوات المضادة التى انتشرت على امتداد الزمن منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين.

وقد ذهب البعض إلى أن الآلة تأخذ خيرات الأرض وتعطى، ولكنها فى عطائها تقرنه بالشر، أما الأرض فتعطى كل خير، هكذا قالت مدرسة الطبيعيين. ولكن العقاد يرى أن الإنسان لو تصفح تاريخه مع الآلة ما اختار غير ما كان، ومارضى تدبيراً غير التدبير الذى حدث، ولعلم أن هذه الأحداث المقترنة بالآلة، والتى قد يظهر منها فى فترات بعض الشرور وراءها النهاية المطلوبة والأمنية المبتغاة.

ونلاحظ فى هذا التاريخ أن الآلة كانت مقياس التفرقة بين الحضارات، ومقياس الفارق بين الحيوان الأعجم والإنسان، وأن منافع الآلة غير المقصودة لاتقل عن منافعها المقصودة. وهذا ما رأيناه من عرضنا لتاريخ الآلة من الحجر الصوان المحدب، حتى مشرط أمهر الجراحين – فلم تكن النتيجة فقط هى الهدف المقصود. والمهم فى القضية كلها أعنى الإنسان والآلة ليس من السبب، ومن المسبب؟ أو أيهما أسبق : الارتقاء أو استخدام الآلة ، ولكنه وهو ما يتفق عليه العلماء، أن استخدام الآلة هو الذى أكمل وظيفة اليدين، واستخدامها هو الذى قوى العلاقة المادية والفكرية بين الدماغ وسائر أعضاء الجسد و حواسه[٦٥]

ومن هنا نرى فعل الآلة فى النوع وفى الإنسان الفرد، فكيف كان فعلها فى الإنسان الاجتماعى – الشعب – أو الأمة؟ وبدون حاجة إلى تكرار تاريخ الصناعات، فإن الحكم لايأتى من النظر فى فترة واحدة، وإنما يأتى من النظر فى التاريخ كله.

لقد جاءت فترات كانت الصناعة فيها نقمة على أفراد المجتمع. ففى المجتمعات التى لم يوجد بها توازن بين الأفراد وبين أصحاب السلطان، كانت سبباً من أسباب الطغيان من العلية على من هم دونهم مالاً وعلماً، وخصوصاً مع شيوع الجهل والتنافر بين طوائف الأمة فكان تسخير

الجهلاء أيسر، ولكن فى فترات أخرى كانت الصناعة الكبرى مظهراً للتوازن بين أصحاب الثروة الزراعية، وأصحاب الثروة المعدنية ، كما كان لجمعها عدداً كبيراً من العمال فى مكان واحد أثره فى ظهور الروابط بين هذه الفئات والطبقات الجديدة التى أخذت تدافع عن نفسها مجتمعة، والطغيان مكروه فى كل حالاته، من الأدنى على الأعلى أو من الأعلى على الأدنى، ولكن كان وراء ذلك الأمل.

«وعند (المكنة الضخمة) ترياق العلة التى جلبتها، ومنها يكون الدواء كما كان منها الداء»(٦٦)

فلن يبقى النظام الصناعى ولا المكنة الضخمة على نفس الوضع . فقد كانت المكنة فى البداية تستلزم مهندساً واحداً وآلاف العمال الذين يعملون عملاً آلياً لاذكاء فيه، ولكن مع تقدم الصناعة أصبح لكل عمل فى المكنة، المتخصص الذى يلزم له. وقد عرض العلماء فى أبحاثهم المستقبلية فى التعليم، أن يتعلم ضعاف العقول المهن اليدوية المجردة، من الخبرة، وذلك ضناً بالذكاء أن يوضع فى غير موضعه . ويستلزم تطور الصناعة محو الأمية وتزويد الفرد بقسط من المعرفة، وبذلك لاتوجد الآدمية الآلية التى تساق وهى عمياء للطغاة المستبدين . ويمتنع التفاوت الكبير بين الطبقات، بوجود الشركات المساهمة، حيث يعرض السهم والسهمان لكل الفئات والتى لاتعجز أصحاب الدخول البسيطة. وبهذا نرى أن الصناعة التى بدأت كأنها تنشئ الطبقات وتباعد بينها، تقرب بين كل طبقة وطبقة وتملأ الفجوة، وكذلك نرى عملها فى التقارب بين الشعوب والاتصال مما يؤدى إلى التقارب فى الآداب والأخلاق بمايناسبها من الدواعى اضطراراً أو اختياراً، وسيكون للطبقات العاملة سلاح الإضراب الذى له القوة التى تواجه قوة الملكية وتهددها.

وهنا يشير العقاد إلى أهمية وجود الطبقة الوسطى التى من شأنها أن تسمع صوتها وتثبت حقها . وأهمية هذه الطبقة كما يتصوره، أن المجتمع سوف يكون أبعد ما يكون «عن استبداد العلية أو استبداد الجماهير إذا امتدت فيه طبقاته الوسطى امتداداً يتغلغل بها فى الطبقتين، ممن هم أعلى منها ومن هم دونهم ، ويحاول من يريد التفرقة هنا أو هناك أن يضع الخط الفاصل، حيث ينقطع الشبه بين الجانبين، فيعييه الفصل الحاسم على وجه من الوجوه»(٦٧)

وإذن أثر الصناعة موجود على حضارة الإنسان، وموجود فى ثقافة الفرد، ثم هو موجود فى حياة النوع كله، فى العمل على تقارب شعوبه وأقطاره والتنازع بين الحكومات.

وهنا نسأله عن هذا التضامن الذى يحدثنا عنه بين الشعوب، فى العصر الحديث، هل هو حقيقى؟

يجيب بقوله : إن هذا التضامن « ليس اليوم بالحبر على الورق ولا بالصدى الذاهب بين الألسنة والأسماع. إن العالم الإنسانى اليوم أوسع نظاماً من أن تحكمه أكبر دولة، أوثق اتصالاً من أن تهمل فيه أصغر دولة، وما من كارثة فى جزء من أجزائه تؤمن عواقبها فى أجزائه المترامية مهما كان التباعد المكانى أو الاختلاف فى الآراء والأهواء ، فإذا كانت ضرورة لا اختيارا فهذا أدل على الوجهة والغاية(٦٨)

فإذا كان هذا عن أثر الآلة فى حياة الإنسان وما أثير حولها. وإذا كان التضامن حقيقة واقعة، والآلة قد قامت بهذا التقريب، فهذا سيقودنا إلى الحديث عن موضوع الجامعة العالمية.

ويرتبط الكلام عن المستقبل الإنسانى أحيانا بالكلام عن الجامعة العالميه أو يثير هذا الموضوع.

ويناقشه مفكرنا وهو يستعرض رأى برتراند راسل عن الجامعة العالمية أو التعليم العالمى. وقد ذهب الفيلسوف الإنجليزى إلى أن الاستعداد للحروب إنما يتم من البداية من نوع التعليم أو طريقته. فعند راسل أن الأمم الكبرى تزيف التاريخ وتكتبه من وجهة نظرها فقط. ويجب أن تفتح المدارس أبوابها لجميع الجنسيات والأديان وجميع الآراء دون تفرقة،كما أن التزييف الواقع فى الكتب يجب أن يصحح. ويذكر مثلاً أن الإنجليز يعتبرون أن مكتشف الأوكسجين هو بريستلى وذلك غبن للعالم لافوزيه. والألمان يعتبرون جاوس مؤسساً للهندسة (غير الإقليدية) بينما مؤسسها هو (لاباتشفسكى الروسى) إلخ كما أن حركه العصيان فى الهند تكتب فى كتب الأطفال من وجه نظر الإنجليز، ويجب أن تعطي وجهة النظر الهندية نفس المساحة من الحرية فى التعبير عن نفسها إلخ مايستعرضه من وقائع، ثم يخلص راسل إلى أنه مع ذلك لابد من أن تكون الدعوة العالمية يصاحبها مايوافق المصالح الوطنية.

والعقاد يؤكد رأى راسل ويؤيده وهو يؤكد على العالمية والوطنية معاً، ويذهب إلى أنه لاسبيل مع تشابك المصالح بين الأمم فى العالم الجديد غير هذا . إن التعاون ضرورة لازمة فى العصر ولكن العالمية والوطنية لا تتناقضان، إذ أن خدمة العالم كله لن تضير وطنا من الأوطان . وفى تأكيده على الوطنية والعالمية يناقش حجج الآخرين من دعاة العالمية الرافضين أو المتشككين فى عناصر الوطنية . فما هى حججهم فى هذا التشكيك؟ فيذكر أن عندهم :

١ - إن القول بقيام الوطنية على الوحدة الجغرافية باطل لأن الفاصل بين الأرض الفرنسية

والجرمانية فاصل اتفاقى.

٢ - والوحدة الجنسية خطأ إذ لاتخلو أمة من مزيج من الأجناس.

٣ - الوحدة اللغوية كذلك إذ ليس من الضرورى الاقتران بين المشاركة فى الوطن الواحد واللغة الواحدة.

٤ - ووحدة الحكومة كذلك ليست حجة إذ قد يخضع الناس لحكومة مكرهين. ومثل ذلك فى وحدة الدين إذ ليست ضرورة فى الوطن الواحد إذ قد تتعدد المذاهب.

وأقوى هذه الحجج فيما يرى هؤلاء عند القائلين بالوطنية، هى وحدة التراث التاريخى، ومع ذلك فهذا التراث لايخلق الوطنية ثم هو لايمنع أن يتفاهم أصحاب التراث المختلف إلخ هذه الحجج التى ينقدها المتشككون فى الوطنية عند القائلين بها.

ويرد العقاد على هذا بطريقته الجدلية فيقول إن مثل هذا القياس إذا طبقناه فى نطاق الفوارق بين الإنسان والحيوان أو فيما يقال عن مزايا الإنسان، يمكن أن يؤدى إلى دحض كل تميز للإنسان على الحيوان . ويمضى ليبرهن على رأيه ويظهر أن هذا فى النهاية لايدل على معنى مستقيم لأن «صعوبة التعريف والتفريق لاتنفى وجود الأشياء التى نريد أن نعرفها ونفرق بينها، والوطنية شىء موجود لاشك فى وجوده وإن تعددت عناصره حتى تعذر الجمع بينها فى وطن واحد»[٦٩] كيف إذن مارس هذا التطبيق فى دعواه؟ يقول رداً على رافضى الوطنية، فلننظر بنفس الطريقة فى مزايا الإنسان ، قد يقال اللغة، وهذا غير صحيح لأن هناك من يولد أبكم لاينطق.

إذن هى أعضاء الأجسام؟ ولاهذه إذ كل عضو يقابله عضو مثله أوما مايقوم مقامه فى الحيوان.

عناصر الدم إذن ؟ ولاهذه أيضاً، لأن التحليل قد يكشف فرقاً بين دم الرجل ودم المرأة وبين دم الشيخ ودم الصبى. فهل هو التناسل؟ ولا هذا ، لأن الخيل والحمير تتناسل وهى من نوعين، والبغال لاتتناسل وهى من نوع واحد. وقد يتزوج الإنسان ولايتناسل. ويمضى فى مناقشته لهولاء المتشككين، ثم يؤكد الخطأ عندهم، ويرى أن الدعوة إلى العالمية بغير الوطنية سوف تخفق لامحالة، ويجب أن تتكامل المصالح والحقوق معاً وينظر إليهما معاً . ولابد من اتفاق للتعاون بين الضعفاء والأقوياء على هذا القياس وعلى رعاية الحقوق ورعاية المصلحة العالمية ورعاية مصلحة الأمم على حدة، والرجاء قائم لأن الحاسة الخلقية والوجهة النفسية فى الجامعة العالمية. تتقاربان

وتتساندان .[٧٠]

وإذا كنا قد ذكرنا الجامعة العالمية وتحدثنا عن الوطنية والوحدة العالمية، فهناك فكرة أخرى لها أهميتها أيضاً ولكن من جانب آخر، أعنى من جانب سلبى لا إيجابى، لأنه ضد المصلحة الوطنية أو لأنه يخفى فى دعواه هذه بعداً استعمارياً أو رؤية متعصبة . وأعنى ماقد يرتبط بفكرة (الأممية) إذا جاء ت بخير لأمم دون أمم أخرى من الداخلين فيها.

فى هذا السياق ناقش العقاد رأى أحد الباحثين الإنجليز، الذى ذهب إلى أن الإمبراطورية البريطانية يمكن أن تصبح على تمادى الأيام وطناً جامعاً لأوطان كثيرة . وعند هذا الباحث أن وطنية المستقبل لاتمنع الانطواء تحت الإمبراطورية البريطانية .[٧١]

وعند العقاد أن لو جاءت الأممية بالخير لكل الأمم الداخلة فيها على السواء، فهو لايرفضها لأنها بذلك لاتناقض الوطنية ، أما إذا كان الأمر على غير ذلك أى إذا جاءت بخير الأمم دون أمم فهى عندئذ آفة لاتمتزج بالوطنية بل هى خديعة يراد بها ضرر الضعفاء ثم ضرر مؤجل للأقوياء . وهو يشير إلى التعصب الذى يحاول التخفى فى كلام الباحث الإنجليزى المشار إليه (رمزى موير) تحت دعاوى الموضوعية. ويناقش العقاد رأى موير بموضوعية . وعنده (أى عند العقاد) أن الباحثين مازالوا يختلفون حول معنى الوطن وحدوده.

والوطنية ليست جديدة إلا إذا كنا نعنى الألفاظ الدالة على الشعور، وليس الأمر هكذا فى التاريخ لأن الناس مضوا فى غرائزهم ومشاعرهم قبل أن يعرفوا لها أسماء وبالتالى فلا يقال إن الوطنية حديثة لأن لفظها حديث لانعثر عليه فى كتاب قبل الثورة الفرنسية، فالوطنية هى التى حركت الشعوب وأقامت الدول، فهى العصبية .

«والعصبيه قديمة .. لم تغب من تاريخ الإنسانية ولم تزل هى المحور الذى تدور عليه علاقات الدول والشعوب»[٧٢]

وقد كثرت معها دعوة (الدولية) أو الأممية ، وهذه الدعوة الأخيرة تريد أن تكون كل أمة وحدة فى أمم كثيرة تتفق فى كثير من الآمال والمصالح، وفى نفس الوقت تتنزل عن جزء من حريتها لضمان التعاون والاتفاق. ولكنه يرى أن هذه الدعوة ظلم للأمم الضعيفة أو الناهضة، وفائدة للأمم العالية وهى الأمم التى استوفت جميع معالم الوطنية، فالخسارة على الأمم الضعيفة وهو غبن لايقبله لأمته ولاللأمم الناهضة. وإن قبل الدعوة نفسها فى زمن آخر وظروف أخرى يتساوى فيها

الجميع، أو أن الأممية يمكن قبولها ولكن فى حالة أن تدع للداخلين فيها الأمل فى الرفعة وهى عندئذ لاتناقض الوطنية .(٧٣)

وفى التقدم يكون اليوم أفضل من الأمس والغد أفضل من اليوم، ويحق للإنسان أن يتطلع إلى غده وإلى الكمال فى مستقبله الطويل.

والعقاد وهو يوسع من نظرته المتفائلة بمستقبل الإنسان مسايراً مذهبه فى التقدم لايقف عند حدود التقدم العلمى كما مر . وهنا يطرح جانباً آخر وأعنى به النموذج الإنسانى، أو صورة الإنسان فى طموح الإنسان فى غده أو إمكانيات تحقيق الإنسان للكمال فى ذاته . ويناقش العقاد هذه القضية وقد طرح عليه السؤال حول إمكانيه تحقيق الكمال للإنسانية هل يمكن أن يصل إلى حد ليس بعده غاية ؟

وإذا حدث فهل تبقى للحياة بعد ذلك قيمة ؟ وثالثاً ماهى صورة هذا الكمال ؟ وإذا لم تحقق الإنسانية هذا ، إذن إلى أين ستنتهى ؟

يرى العقاد أن الإنسانية لن تبلغ حد الكمال المطلق ، وذلك للأسباب الآتية : فالإنسان لن يحقق الكمال لأنه فى أساسه مخلوق ناقص إذ له بداية ونهاية ، ولأن الكمال المطلق غير المحدود أمر يستحيل تصوره فى حدود المعرفة الإنسانية، ولأن الحياة الإنسانية إنما قامت كلها على الحاجة ، والحاجة نقص . ولذتها فى المحاولة والأمل والسعى .

فإذا تحقق الكمال المطلق للإنسان ، فقد لذة الحياة لأنه إذا بطلت الحاجة والسعى والأمل فقدت الحياة الإنسانيه قيمتها، ولنا أن نسأله كيف يكون الترقى أو التقدم إذن؟

فيجيب إننا «نترقى فى الاحتياج كلما ارتقينا فيكون أرفعنا نفساً ذلك الذى يحتاج إلى أمر لايحتاج إليه من هو دونه. وحاجة الكمال نفسها مطلب لايشعر به كثيرون ولايعلقون بالهم بما كان منه وما هو صائر إليه. فهذه ضريبة على بنى الإنسان لافكاك منها ولاهم يستوفونها إلى أن يدركهم الزوال»(٧٤)

فالسعادة فى الدنيا - إنما تكون بالأمل، والإنسان ينخدع كلما زاد نصيبه من الحياة، فالشاب أكثر انخداعاً من الشيخ لأنه أكثر منه حياة، وإنما ينخدع الشيخ نفسه لأنـــه لايخلـو من حياة.

فالأمل والحياة قرينان ، ومادام الناس يحيون فسوف يتخذون وسوف يخلقون الأسباب والآمال حتى وهم على علم بحتمية الزوال . هكذا عاش الإنسان فى قرونه السابقة. وكذلك يحيا

وسيحيا مع علمه بأن الكوكب الذى يعيش عليه ليس بمعصوم من الدمار - وأن آلاف وملايين القرون ستمر كغمضة عين. ومطلب السعادة يعتمد على الأمل، والسعادة هى المطلب الإنسانى .
وهنا يطرح فكرته فى قصيدته المشهورة (ترجمة شيطان) إذ تصور الشيطان وقد تاب وأدخل الجنة ثم يسأل الله تعالى هل يمكن أن يسعد ويستقر وبينه وبين الكمال غاية، وإذا هرم طلب الكمال والشوق إليه فهو ممسوخ وإذا طلبه وهو لايبلغة فهو مجاهد محروم ، فكأنه يعيش فى دار النعيم ولايعيش سعيداً مع أن طلب النعيم نفسه هو للسعادة. وإذا طلب الإنسان مايطلبه الشيطان فى هذا التصور فلن يظفر بشىء وبالتالى فعليه أن يطلب ما فيه بشىء من السعادة وهو سعادة الاستقرار . يقول عن ذلك « إن السعادة إنما هى فى السعى والطلب أو فى الأمل الذى ينتقل بنا من حال إلى حال. فأما الاستقرار العام فلا نبلغه ولاهو محمود إذا نحن بلغناه»(٧٥)
وليس معنى ذلك أن يتوقف الإنسان عن طلب الكمال ، فالإنسان الفرد عليه أن يسعى لطلب الكمال مابقى له من عمر، وبهذا نشغل أنفسنا بطلب الكمال المحدود بهذا العمر المقدر .
وهذا الكمال هو النموذج،وهنا يشرح أن لكل عصر مثاله ونموذجه . للرجل الكامل فى الحاضر والمستقبل ربما أكثر من نموذج. أحياناً . وأمثلة العصر الحاضر كلها تلتقى فى نموذجين أو مثالين وهما «السوبرمان» و«الجنتلمان» هاتان صورتان للإنسان الكامل أو النموذج الإنسانى فى العصر الحديث. فأما الصورة الأولى فهى المعروفة عند (نيتشه) كما يعرفها العقاد ويفهمها * وقد جاءت لنيتشه من تأثره بمذهب النشوء والارتقاء فظن أن الإنسان يرقى ليصل إلى مرتبة السوبرمان، ومعناها الإنسان الأعلى أو الإنسان الذى هو فوق الإنسان - وفى هذه الصورة نرى الفردية واضحة ومسيطرة أو هى الأساس .. هذا السوبرمان الذى يصوره نيتشه لايعنى إلا بنفسه ولايرحم من سواه أو من هو دونه، ولايعرف الصديق، والخير والشر عنده ما أرضاه، وحقق أغراضه - وهو لايؤمن بغير سطوته وجبروته وعظمته. وميزان الفضائل هى مصلحته وهواه إلخ.
وأما صورة الجنتلمان فقد نجد لها الصورة المثالية أو كما نراها فى التعريفات وفى الكتب بشىء مختلف عن سوبرمان نيتشه، وهى فى صورتها فى الواقع مختلفة عن صورتها المثالية أو المكتوبة. فمن التعريفات مايصوره على أنه يعمل على أعلى المبادئ مهما اختلفت مع مصلحته، وفيه شجاعة كبيرة ويسيطر على الشهوات والغرائز ، وقد يدفعه ذلك إلى أن يقف وحده بين أطلال الأثرة والجور، ومنها ما يصوره على أنه الإنسان الذى لايوقع ألماً بغيره، وعنده من القوة مثل ما عنده من البساطة، وهو يلتمس لخصومه الأعذار ويفهمهم لأنه ينفذ لعقولهم ويفهم دوافعهم إلخ.

ويرى فيلسوفنا أن الصورة التى قدمها نيتشه للسوبرمان، أو النموذج يمكن أن نجد مثيلها فى الطغاة والمستبدين فى واقعنا المعاش ، ولكن نيتشه كما يقول أخطأ عندما حاول أن يبرهن على صحة رأيه بالفسيولوجيا ، فقال إن العضو فى الجسد يهتم بنفسه أو يستهلك غذاءه لنفسه فالصورة العلمية غير ذلك، إذ لاقيمة للعضو فى الجسد بغير خدمة الجسد كله، بل إن وظائف الأعضاء تقول إن مصلحة الجسد فى وظيفة العضو مقدمة على مصلحته ، وكذلك يكون القياس فى الإنسان بالنسبة لغيره.

وأما فكرة الجنتلمان فقد تحولت إلى مسخ فى المجتمعات المعاصرة لأنها تحولت إلى مجرد مظاهر من الآداب والسلوكيات، يحفظها المرء أو يدرسها ويتدرب عليها، ليسلك وفقاً لها في الأندية وفى محافل الظرفاء . وقد قصر الحياة كلها على البيئة الخاصة فى المجتمع الحاضر فكل شيء يقاس بما يرضيها .

إن الجنتلمان فى الأندية والمحافل لايحقق إلا الظاهر ويكتفى بأن يمارس هذه الشكليات ثم لاعليه بعد ذلك من المثل المفترضة فيه، لا عليه فى أن يكون أضيق الناس عقلاً والأمهم خلقاً وأسخفهم ذوقا إلخ[٧٦] . ويبقى السؤال : ما الذى يجب أن يلتمسه فى صورة الكمال الإنسانى أو ما الميزان لهذه الصورة أو تلك.

وينقد العقاد الصورتين – السوبرمان – والجنتلمان – مسبباً ، فلنرفض الجنتلمان فى الصورة المكتوبة لأنه بعيد التحقيق وأوغل فى الحلم والتأميل ، أما جنتلمان الأندية فيكفى أن نتصور استبدال صورته، ونأخذ صورة العظماء فى التاريخ بدلاً من هذه الصورة الشوهاء ولنترك حسابات الأندية فى معاملات الحياة وقسطاس الظرفاء، ولنذكر العظماء أمثال – موسى وبوذا وعيسى أو أفلاطون ، ولانقبل صورة سوبرمان نيتشه لما بيناه.

وإذن فما هى صورة الكمال الإنسانى عنده؟

يجيب إنه «الإنسان الذى تمتزج فيه حقوق الفرد والبيئة والإنسانيه جميعاً. هو مثال الكمال المطلوب ، فإن سألت «أى هذه الحقوق ينساها إذا اشتجرت فى نفسه واستحال عليه التوفيق بينها فاجزم بأن ينسى فضائل الفردية والبيئة فى سبيل فضائل الإنسان الباقية، لأنه طالب كمال ، والكمال معلق بالدوام لابحاجات نفسه الزائلة ، ولا الزمان المحدد الذى يعيش فيه»[٧٧]

المجتمع :

ويؤمن العقاد بدور الطبقة المتوسطة فى المجتمع ، ويجعلها المقياس الذى تقاس به درجة المجتمع من الارتقاء والانتظام والعدل والحرية . والعقاد وهو يقر بوجود الطبقات لوجود الاختلاف فى الإنسان من حيث الملكات والاستعداد والطموح والقدرة على الإنجاز والعمل، لايعنى بذلك وجود التميز القائم على أساس جنسى أو دينى أو مادى .

ولكنه يلاحظ وجود التفاوت فى الطبيعة الإنسانية ، ولاسبيل لإلغاء هذا التفاوت لأنه ضد الطبيعة وضد مصلحة المجتمع إذا سوى بين العامل والخامل، والمهم ألا يقع الظلم والاستبداد سواء كان الاستبداد من مجتمع القلة على الأغلبية أو كان استبداد الأغلبية ، وإذن فالمجتمع السوى والمثالى عنده توجد به الطبقات ولكن لتأخذ كل طبقة حقها وتستطيع إيصال صوتها والتعبير عن مطالبها وحقوقها، ولكنه باختصار هو مجتمع الواجبات والتعاون والحقوق معاً. هذا المجتمع الذى يحقق لكل طبقه نصيبها والدفاع عن حقها . مجتمع مثالى لم يوجد بعد ، ولكن مع تقدم المجتمع الصناعى سوف يوجد هذا المجتمع تدريجياً ، وكلما تعددت مرافق المعاملات الاقتصاديه، وهذا يرجع لطبيعة المجتمع الصناعى المعاصر، لأن الصناعة فى مراحلها المتقدمة لن تكون فى أيدى الأغنياء أو أصحاب الأموال وحدهم، وذلك لاعتماد المصانع على مجموعات عديدة من الفنيين والإداريين والاقتصاديين ، فصاحب المال لايستطيع أن يملى على الآخرين إرادته المنفردة وهم يملكون التجمع النقابي، وهم يعرفون أنه مع امتلاكه لرأس المال مضطر إلى معونتهم بل لعله لايعرف مايعرفه هؤلاء من إدارة لماله والقيام على احتياجات الصناعة ، فالصناعه التى كانت سبباً في التفاوت وظلم بعض الطبقات فى بدايتها، تعود لتحمل الدواء لنفس الداء.

فإذا أضفنا لذلك الشركات المساهمة التى يساهم فيها الأفراد بالسهم وبالسهمين وأكثر فلن تتباعد المسافه بين الطبقات[٧٨] . هذا المجتمع يتجه نحو الاستقرار والحريه .

و ينتقد العقاد الرأي الذى يذهب إلى الربط بين المجتمع الصناعى والثورات التى اقترنت به على سبيل أنها لازمة عنه وملازمة له وناتجة عنه وحده، فعنده أن التاريخ يشهد بوجود الثورات فى مراحله المختلفة . فكلما وجد التفاوت، كان الاستبداد والطغيان من دواعى الثورات والتمرد. فثورة المحرومين ليست لازمة فى المجتمع الصناعى خاصة فى أطواره المتقدمه ، كما أنه ليس السبب فيها ، وإنما يرجع السبب إلى وجود الظلم والتفاوت كلما وجدت أسبابه، ومن هذه الأسباب ضعف الدولة، وقد وجد ذلك فى حالة الظلم الواقع على الفلاحين وعلى العمال وعلى كل

طبقه ، فكلما وجد الطغيان وجدت أسباب الثورة ومقدماتها والعوامل المشجعه عليها. وأما عن الشواهد التاريخية على ذلك فهى كثيرة لأننا نعرفها من التاريخ المصرى القديم، وفى تاريخ أسبرطه. وروما وفى العصور الإسلامية.

فمخطوطات البردى فى مصر الفرعونيه تحكى لنا عن عهد الأسرات المالكة بعد السادسة .. وتحكى لنا عن شكوى العامة وثورتهم بل وشكهم فى الدين وبعدهم عن الأخلاق والعادات السائدة، فتوالت القلاقل والغارات، وسيق العمال سخرة لبناء الأهرام. وفى هذا العصر دمرت القلاع وهجرت القصور وتوالت الهجمات داخل البلاد وخارجها.

وفى أسبرطه نجد ثوره الفلاحين وزراع الأرض والأرقاء المعروفين باسم الهيلوت Helots .

وفى روما نجد ثورة الأرقاء بقيادة سبارتاكوس الذى كان قد تعلم المصارعة وقاد حركة التمرد والثورة، وجمع حشداً بلغ سبعين ألفا حارب بهم الدولة الرومانية وشكل تهديداً مستمراً لها، وجندت الدولة لمحاربته أكبر القادة، والجيوش الجراره للقضاء عليه وعلى حركته، وثورة سبارتاكوس خطها فى التسجيل التاريخى أو فى من حظ الثورة فى مصر القديمة ومن ثورة الهيلوت فى أسبرطة . ونجد نفس العوامل فى التفاوت الكبير بين الطبقات ودوافع الظلم والاستبداد وضعف هيبة الدولة خاصة مع وجود هجمات البرابرة الشماليين المتكررة التى أدت إلى استيلاء ماريوس بعد تنظيم جيشه واستغلال الوضع للاستئثار بالسلطه، حتى وقع الانقسام فى الدوله بين جيش الوطن بقيادته وجيش الولايات بقيادة كرنيلوس. وفى هذا الوقت وقعت ثورة سبارتكوس الذى اكتشف بعد هزيمته أن أكثر من ستة آلاف من أتباعه لم يكونوا من الأرقاء ، ولكنهم هربوا ثورة على الظلم وطلباً للحريه ولحقوقهم الإنسانيه. وأما فى التاريخ الإسلامى فنجد ثورة الزنج ومعناها الأثيوبيون من القارة الأفريقية ، ومن هنا نسبت إليهم الفتنة فسميت بفتنه الزنج(٧٩)

ومع ضعف سند الدعوى عند هؤلاء إلا أنها لاقت الظروف المواتية : من ضعف الدولة – والخلاف الشديد بين العباسين والعلويين أصحاب الحق فى عقيدة الأكثرين من أبناء الإقليم ومجاورة من الأقاليم . وقد استمرت خمس عشرة سنة نشرت فيها القلق والذعر والخوف ، وقد ادعى زعيمها فارس ، النسب الشريف ثم كشفت أغراضه فإذا هومتمرد يسرى عليه لقب الخبيث . ودعا إلى الحرية للأرقاء استناداً لقوله تعالى « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بأن لهم

الجنةيقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن»[٨٠] وفسر معنى الآية بأن الله اشترى الرقاب فلم تعد ملكاً لأحد. وقد تعددت الغارات والنهب والسلب ويقول موير – وهو على غير العقيدة الإسلامية، فلايقال إنه غاضب فى قوله أو أن رأيه ممتزج بالتعصب الدينى فى حكمه- و يؤيد العقاد رأيه القائل إنها ثورات إجتماعة أو أنها ثورات الطبقات المظلومة فى المجتمع ولمن أراد أن يستفيد من القلاقل وضعف السلطان. وهذا الرأى يؤكد ماذهب إليه من أن الثورات ليست مرتبطة بالعصر الصناعى. ومع التقدم تتقارب الطبقات وتتحقق الحريات. وسوف يتم التفاوت كلما تقدمت الصناعة . وخلاصة رأيه «أن الاستقرار والحرية مفقودان حيث تسطو فئة من المجتمع على سائر فئاته ، رهينان بتعدد الطبقات وتعدد الكفايات وتعدد أنواع الأعمال، ومن هذا التعدد يخلق الترياق الواقى من الأثرة والطغيان، فإنهما خرق لنظام الحياة العامة لايستطاع ولايحتاج إليه حيث تتقارب الأقدار والحقوق وتتداخل المصالح والعلاقات»[٨١]

الأسرة والمرأة :

لاشك أن قضية الأسرة والمرأة من المشكلات والقضايا المصيرية فى نطاق المشكلات الاجتماعية، والمؤرخ وفيلسوف التاريخ وجهة نظره الجديرة بالاستماع إليها من موقعه ، لما تقدمه من بيان وتوضيح لأبعاد هذه القضايا وأصولها فى ضوء التاريخ الإنسانى الطويل.

وهى من ضرورات الحياة الاجتماعية ومايصاحبها من تغير واحتياج لهذا التغير مع تقدم المجتمعات. ولها أهميتها سواء فى المجتمعات المعاصرة المتقدمة أوالمتخلفة على حد سواء. طبقاً لظروف كل مجتمع ومواضعاته الاجتماعية القائمة والخطوات التى وصل إليها فى هذه المشكلا والتى لها أبعادها التاريخية والعقائدية ، كما لها بعدها الاقتصادى ، ولايمكن لفلسفة م الفلسفات الاجتماعية أن تتجاوز هذه القضايا أيضا إلا وقد شابها النقص فى المعالجة لأهم المشكلات المطروحة . وقد تبلورت قضية المرأة فى مطالع العصر الحديث مع المطالبة بالحريات والحقوق ، ويرى العقاد أن هذه القضية. «بدأت على حق يشوبه الغلط»[٨٢] على حد تعبيره. ويرى العقاد أن للمرأة الحق ، وأن القضية لها وجاهتها إذا جاءت فى تشابكها وتلاحمها اللازم والحقيقى مع المطالبات الأخرى التى لاتنفصل عن حقوق المطالبين بالحرية . وقد اقترنت المطالبة الحديثة بكثير من أصحاب الحقوق : العبيد يطلبون من سادتهم حقوقهم ، والأجراء يطالبون

بحقوقهم من أصحاب الأموال ، والشعوب المغلوبة تطلب حقها من الشعوب الغالبة ، بل والأبناء كذلك يطالبون بحقوقهم من الآباء . ثم عباد يطالبون بحقوقهم من المعبود. ، فإذا جاء الطلب من المرأة فهو حق ولكنه حق إذا جاء في سياقه كعنصر في المجتمع. ولكن الخطأ في القضية أو الخطأ الذي شابها أنها جاءت وكأنها تعبر عن خصومة بين الجنسين - لأن المرأة والرجل كلاهما كانا مظلومين. كانت المرأة ظالمة ومظلومة شأنها شأن الرجل. وإذا كان الظلم لحق بالمرأة في عصور الجهالة إلا أن هذا لايؤدى إلى القول بالخصومة بين الجنسين، لأن الاثنين كانا ضحية لعدو واحد.

«كان الرجل ضحية جهله يوم كانت المرأة مظلومة، كانت مسئولة مثله عن هذا الظلم - أو غير مسئولة - فهما على الحالين مستويان»(٨٣)

وكان ضحية الاثنين أيضاً الأطفال من البنين والبنات، عندما كان يضطرهم أهلهم إلى العمل في طور الطفولة، وإهمال تعليمهم حين تضطرهم الظروف. ولكن إذا كان هذا هو الوجه غير السليم للقضية فما وجهها الصحيح ، ؟. وإذا كانت مسألة الخصومة بين الجنسين خطأ شاب القضية وكأنها قضية لابد فيها من غالب ومغلوب، فما هو الوضع الصحيح للقضية إذن؟

«توضع قضية المرأة في وضعها الصحيح يوم يقضى فيها على أنها علاقة بين شريكين يتوزع بينهما العمل على حسب اختلاف الوظيفة والاستعداد، وكلاهما خاسر مغبون إذا أخل بحق شريكه ونازعه عمله وكفايته. وكلاهما رابح إذا عرف أين يعطى وأين يأخذ من قسمة الخلق بين الجنسين»(٨٤)

وهو يذهب إلى أن الاختلاف الفسيولوجي في تركيب أعضاء المرأة والرجل، لايقف فقط عند أعضاء الجسد والوظيفة الجنسية في التناسل ، بل يتعداه إلى التقابل في الاستعداد في العاطفة والفكر والبديهة الخفية، وهذه القضية إذا نظرنا إليها من هذه الزاوية تطرح قضية أخرى أهم منها ومرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، وهى الأسرة أو وضع الأسرة كمقياس آخر لحالة المجتمع وتقدمه. فإذا نظرنا في حالة الأسرة في مجتمع ما ، استطعنا أن نحكم عليه وعلى مدى سلامته . والأسرة أيضاً مؤشر نخلص منه إلى حكم الطبيعة في تقسيم العمل واحتيال النوع لبقائه ونموه، فليس هناك إذن فاضل ومفضول، ولاخاسر وغالب، وإنما هناك تقسيم للعمل، وتعاون بين جنسين يكمل كل منهما الآخر. فوظيفة الأمومة ليست أقل من الوظائف التي يقوم بها الرجل.

وإذا خسر المجتمع مسألة ممارسة المرأة للحقوق السياسية أو التمثيل النيابى إلخ يستطيع الرجل تعويض ذلك ، ولكن إذا خسر وظيفة الأمومة ورعاية الأسرة التى يركن إليها الجميع طلباً للسكينة والعطف فالخطر ماثل للعيان على كيان المجتمع كله. ولذلك فلايجب أن تحرم المرأة من وظيفتها الأساسية وهى الأمومة وتربية عواطف الأسرة، وإذن يجب على المجتمع ألايضطرها تحت وطأة الظروف الاقتصادية والاحتياج للبحث عن الرزق، إلى التخلص من هذه الوظيفة من أجل العيش . ويقرر العقاد وجود هذه المشكلة ، أعنى حاجة المرأة أو بعض النساء تحت وطأة الظروف الاقتصادية إلى العمل وكسب العيش. ولكن ذلك عنده ليس هو الوضع الصحيح، إنما هو كالوضع عندما كانت تضطر الظروف الأبناء فى طور الطفولة إلى العمل. وهو أمر استنكفته الضمائر وليس الأمر على غير ذلك بالنسبة للمرأة، ويرى العقاد أن القرن العشرين قد لايستطيع أن يحل هذه المشكلة . ولكن على الأقل يضعها فى وضعها الصحيح، فلاخصومة بين الجنسين ولكنه تعاون لكل وظيفة فيه، ولتحل المشكلة بعد ذلك أو لتصحح الأوضاع الأجيال المقبلة . (٨٥)

ومن هذه النظرة لقضية المرأة والأسرة ، نجد اهتمام العقاد بقضية المرأة وأهمية دورها فى المجتمع، وليست المسألة عنده إنقاصا من قدر أحد الجنسين ، لأنها مسألة أدوار يحسن كل طرف منها ماهو مؤهل له أكثر من غيره، وقد تحسن المرأة أو بعض النساء فى الأعمال الأخرى ولكن الحديث هنا على المرأة عامة ، وليس دور المرأة فى الأسرة والقيام بواجبات الأمومة والتربية بأقل أهمية من الأدوار الأخرى. فهو التعاون إذن بين الجنسين لصالح النوع وليس التعارض فى المصالح. ثم هو بعد ذلك يعطي المرأة حقها كما يشير إلى واجباتها . ويوضح البعد التاريخى للقضية فى ضوء تطور المجتمع الإنساني، ويضع مسألة ظلم المرأة تاريخياً فى وضعه و فى إطاره التاريخى الصحيح. ويعترف بوجود المشكلة مما يعنى الاعتراف بوجود الظلم. ولذلك ينادي بتخطى المشكلة. وبأهمية القضاء على الظروف التى تجعل من عمل المرأة اضطراراً اقتصادياً، أو اضطراراً لظروف العيش وطلب الكرامة. ويوجب على المجتمع حل القضية ، ويأمل فيه. ولو لم يحدث فى نطاق القرن العشرين، فعلى الأجيال القادمة حله ، طلباً للسلامة للمجتمع بأسره، وليس لصالح المرأة وحدها . *

الإيمان :

ويرتبط الإيمان بتطور الإنسان، إذ الإنسان نفسه ارتقى فى معتقده حتى وصل إلى الله الواحد .

ولكن قضية الإيمان تعرضت فى العصر الحديث وفى عصر النهضة فى القرن السابع عشر إلى مابدا وكأنه مشكلة أو أزمة بسبب العلم. وكان الخطأ خطأ الجانبين، كان خطأ العلماء كماكان خطأ الجامدين من رجال الدين. ولكن لنعرف أولاً أن قضية الإيمان قضية إنسانية لأنها قضية الوجود و ليست قضية فئة دون أخرى، فالمدافع فيها يدافع عن عقله ووجدانه، والمهاجم فيها يهجم على عقله ووجدانه ، ولايجب أن ينزل أحد عن حقه فى تناول القضية باعتبار أن بعض الناس أحق بالهجوم أو الدفاع، إذ من يفعل هذا إنما يتنازل عن حقه فى وجوده وحياته ، وعن حقه فى فهم أسرار الوجود والحياة وهذا هو أكبر حقوق الإنسان.

قضية الإيمان إذن «هى قضية الوجود وليست قضية الجامدين أو المتحررين من رجال الدين ، وإذا صار الأمر إلى قضية الوجود فالإثبات والنفى فيها مطلوبان من كل موجود يعقل ويبحث عن حقيقة وجوده ، أيا كان رأى الجامدين أو المتحررين من رجال الدين فى جميع الأديان»[٨٦] .

ويحدد العقاد أسباب الشك التى صاحبت بداية العلوم الحديثة وأقواها خمسة :

أولاً : كشف كوبرنيكوس لمركز الأرض من المنظومة الشمسية ومن الأجرام السماوية على العموم.

ثانيــاً : ظهور القوانين الطبيعية التى سميت بالقوانين المادية أو الآلية .

ثالثــاً : مذهب النشوء والارتقاء.

رابعــاً : علم المقارنة بين الأديان والعبادات.

خامساً : «مشكله الشر » وهى ليست من مشكلات القرن العشرين خاصة ، ولكنها تفاقمت فيه بسبب الحروب.*

يناقش العقاد مشكلة الشر فى أكثر من موضع، ولعلها من أهم المشكلات التى اهتم بها ، والمهم أن مايطرحه من احتمالات أو أوجه نظر أخرى يمكن أن تقوم محل التفسير الذى يجعل منها مشكلة أمام الإيمان .

ولنناقش موضوع موضع الأرض أو كشف كوبارنيكوس. وعنده أن هذا الكشف لوتروى الناس فى النظر إليه لوجدوا فيه دليلا أكبر على القصد والغاية، لأن موضع الأرض حول الشمس هو الذى جعلها أصلح للحياة، فوسطت بين الكواكب فلاهى بالبعيدة عن الشمس حتى يشملها الصقيع الذى يمنع الحياة، ولاهى قريبة القرب الذى يجعل وجود الحياة محالا أو متعذراً . كما أن حجمها جعل قوة الجاذبية فيها مناسبة فلا هي كبيرة بالشكل الذي يجعلها تشل حركة الأجسام ولاهى خفيفة بحيث تطلق الموجودات إلى فضاء ثم لاتمسك حولها بالجو الصالح للحياة.

إن قوانين الكون أدل على وجود الحكمة ثم «ما الذى يمنع أن يكون التدين اجتهاداً يبلغ فيه الإنسان ماهو قادر على إدراكه ، طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل»[٨٧] وإذن فهذه الكشوف لاتتعارض والوجهة الدينية إلا عندما يساء الفهم.

إذا أخذنا الأمر من هذه الوجهة فأحرى بهذا العصر أن يسمى عصر الشك فى الإنكار إذا كانت القرون القليلة الماضية عصور الشك فى الإيمان.

ومن هنا كان من النتائج التى استفادها الفكر الإنسانى فى هذا القرن ألا يقطع الصلة بين العلم والفلسفة ، وألا يعتبر أن النظر فى موضوعات الميتافيزيقا أمر يخل بكرامة العلماء أو يخرجهم من نطاق علومهم. والعقل العلمى الآن مطالب بالنظرة المجردة لأنها اضطرارية لا اختيارية فلابد من النظر فى أصل الموجودات المادية.

« وليس (ماوراء المادة) فى القرن العشرين سخيفاً يوغل فيه الظن والخيال ، بل هو عالمه الذى يشاهده بالعين وينتهى إليه بالتجربة ويفكر فيه ويتخيله على اضطرار بعد انتهائه بالحس إلي غاية مداه»[٨٨] إن هذا الاضطرار يشمل العلماء فى ميادين شتى ، فإذا بينا شموله للرياضى وعالم الفيزياء و الكيمياء فالطبيب وعالم التشريح سينتهى إلى نفس النتيجة . وذلك إذا ما نظرنا فى المخ BRain والعقل Mind لأنه لن يجد المخ بشكل الإناء المحسوس للعمليات العقلية،وذلك لأن الدراسة التشريحية للمخ تقول لنا إنه قد يصغر المخ ويكون صاحبه من العباقرة وقد يزال جزء منه وتظل الملكات فى الخيال والعلوم والمعارف كما هى. ولقد ذهب ديكارت إلى اعتبار الغدة الصنوبرية هى الصلة بين عالم المادة والروح أو المخ والنشاط الفكرى ، ولكنه اليوم « لو عاد لرأى المغرقين فى التجسيم يسبقونه إلى التسليم باختلاف مادة التفكير من مادة الدماغ كله ، بما فيه من غدة صنوبرية و من أغشية وتلافيف»[٨٩]

والتجارب الجديدة على « إشعاع المخ» لم تدل على شيء جديد فى هذه العلاقة مع رصد الإشعاع الصادر من مخ الإنسان فى حالاته المختلفه وإشعاع الحيوان فى حالات الانفعال ، لم يستطع أن يؤثر العالم مثلاً بالتجارب العكسية أى تأثير على المخ الإنسانى أى لم يستطع أن يصدر إليه إشعاعاً فيحدث مايحدث عندالتفكير أو عند اشتغاله بموضوع من الموضوعات الإبداعية فى شتي صنوفها ، وإذا كان من الصعوبه التنبؤ بما ستعمله قرون قليلة قادمة مع سرعة الإنجازات فإنه من الممكن التنبؤ بما يحدث إلى نهاية القرن العشرين .

والعقاد يرى ان من أشواق النفس الإنسانية الشوق إلى الإيمان وهو مانجده عند المؤمن وعند المتشكك ، إذ لايخلو الشاك من الإحساس بهذا الشوق ، فمثلاً نجد عنده نوعاً من القلق أقرب إلى قلق العاشق المستريب، ولكن للقرن العشرين ميزة فى هذا وهوأنه يفسح لهذا الشاك أسباباً للإيمان ويعفيه من الإحساس بالخجل عند النظر فى الغيبيات ، أو بعبارته هو أن من فضيلة القرن العشرين«أن العقل البشرى إذا اشتاق فيه إلى الإيمان استطاع أن يطلبه ولم يخجل من طلبه أو أنه يطلبه مع العالم والفيلسوف والمتصوف والمؤمن بدينه ، ولايطلبه متخاذلاً متنابزاً يدارى سره من علانيته ويستر جانبا من تفكيره لكيلا يطلع عليه جانب آخر يعارضه أو يزدريه»(٩٠)

وسيؤكد هذا تقارب الشعوب فى هذا القرن والاتجاه نحو الوحدة وخاصة إذا جاء كلامه فى نطاق القرن العشرين وهو يتفاءل أيضاً بالتقارب بين الديانات ، ثم يتفاءل أكثر بمستقبل الدين أو الإيمان عموماً ، ومع أن استطلاع الموقف الآن قد لايقول بهذا من النظرة الأولى على الأقل ، لكن ترى هل سيمضي إلى وجهه ولو بعد حين، أو هل نقول إن مايحدث الآن ربما كان من النكسات التى أشار إليها والتى ستسفر عن هذا الأمل الذى ينشده ويذهب إليه. هذا ما سأناقشه فيما بعد ، ولكن العقاد فى قوله بتقارب الأديان أو لقضية الإيمان يكاد يجعل المحور فى هذا التقارب على لباب الموضوع أو قل إن المدار كله على مسألة وجود الخالق والغاية والقصد ، ثم هو يوحد بين الديانات فى اللباب ويدعو المؤمن بعد ذلك أن يسقط ماعلق بهذا اللباب ، أو أن عليه أن يبقى على جوهر دينه ويسقط ما علق به من الحواشي والخرافات، وذلك لأن «الأديان تتوحد بالجوهر

وتتفرق بتلك الغواشى والنفايات ، واللامبالاة بالقشور التى تعلق بلباب الدين حيث يقوى ضمير الفرد الحر على التخلص منها ، وحيث تتمكن عوامل الوحدة الإنسانية من التغلب عليها فتبقيها متسامحة أو تنفيها متجافية ، ولاتسمح لها على الحالين أن تعوقها عن قبلتها »[٩١]

ويذهب العقاد إلى توحيد القبلة بين العلماء والصوفية والفلاسفة - إن صح التعبير - وإن اختلفت نقطة الانطلاق . ويعد هذا من مميزات العصر، لأن الحرية الفكرية أطلقت فيه الفكر من عقاله الذى قيد به نفسه عند بدايات العلم الحديث، فكما رأينا أن الدراسة فى المادة تؤدى إلى النظر فيما وراء المادة.

وقد يختلف خط السير نحو هذه القبلة فقد يمتد من المحيط الهادى إلى المحيط الأطلسى أو العكس ولكن الخط واحد . فوليم جيمس فى برجماتيته ومع تقريره للواقع إلا أنه لايجد فيه ما يناقض الفكر المثالى،وذلك فى قوله بإرادة الاعتقاد .

وهنا يفرق العقاد بين من يقرر الواقع ويكتفى به أو ينفى به ماعداه، وبين من يقرره ويجد فيه دلالة على ما سواه، ويضرب مثلاً بالمذهب المثالى عند برادلى الذى يذهب إلى تأكيد حقيقة الوجود، وأن الإنسان يترقى إليها وإن لم يدركها.

وأما ألكسندر الواقعى فيؤكد أيضاً الوجود الألهى، وإن قال أنه نتيجة لارتقاء المادة من تفاعل المكان والزمان[٩٢] . فهنا نجد أنفسنا أمام تقرير لحقيقة الألوهية والواقع، ولااختلاف «من الأدنى ومن الأعلى» وينحصر الاختلاف فى نقطة البداية. ويلاحظ تلمذة ألكسندر الواقعى على برجسون المثالى. ويعد هذا من عجائب الاتفاق فى هذه المباحث الفلسفية، فقد تأثر ألكسندربرأى برجسون فى الزمان باعتباره أصلاً فى خلق المادة، وأن قوامه وهو التغير، ينشئ الكائنات وينميها، ثم يستمر مرور الزمن وهو يشق طريقه إلى المستقبل، محتفظًا بكامل ما كان يتجمع فيما سيكون. ويرى فيلسوفنا أن هذا النظر فى الزمان لم تكن تتأتى فكرته للفلاسفة المعاصرين« لو لم تمتلئ أذهانهم بفكرة الحركة فى الأثير كما تتراءى فى سريان شعاع الضوء خلال الفضاء»[٩٣]

وهذا الربط بين العلم والفلسفة و الإشارة للمصادر العلمية وراء الفكر الفلسفى المعاصر يؤيد النظرة الفلسفية هنا ويؤكد شرعية هذا الاتجاه بالنسبة لمجال الفيلسوف إذا لم تبعد حدوده عندما يقول بأصالة الحركة الزمانية قبل تجسم المادة . إذ يقول لنا العالم المعاصر إن المادة ترد إلى

شعاع فى الفضاء ، وأن حركتها حركة مجردة لايستطيع العلم أن يفرق فيها بين المتحرك ومصدر الحركة، سواء جاء على صورة الضوء أو صورة الحرارة أو صورة الكهرباء

ويشير كذلك إلى مباحث الباراسيكولوجى parapsychology .

ويترجمها (بالسيكولوجيا المقارنة) ومدار البحث فيها على انتقال المشاهدات بغير وساطة الحواس. وهى خطوة جريئة إذ ليس من التقاليد فى عادات البحث العلمى. وخلاصة رأى الباحثين: رصد الواقع مع عدم إمكان التفسير بالفروض المطروحة ، ولكن الأمانة العلمية تقتضى المضى فى البحث لا العدول عنه.

ومما يؤكد جدية هذه الدراسة أن من العلماء المشتركين فيها علماء طبيعيين مشهود لهم منهم (السير أو ليفرلودج ، والسير وليام كروكس ، والسير وليام بارث (ومن المهتمين بالدراسات النفسية (وليم جيمس ، وجورج هيماتر ترروتليتام ماكدوجال) ومن أهم المباحث (ظاهرة التلباثى) Telepathy أو التخاطر عن بعد .

والخلاصة أن هذه الدراسات تفتح مجالات جديدة وتشير إلى هذه المجالات والظواهر، وإن لم تصل إلى تفسير. ثم يشير إلى جانب جديد وهو كتابة العلماء أحيانا فى موضوع الدين أو عقائد العلماء، فمنهم من ذهب فى تأييد رأيه، بالاستناد إلى علمه الذى تخصص فيه. والمتفق عليه بين العلماء كافة هو حدود العلم وأنه وضعى أو تفسيرى لايتعدى ذلك إلى كشف المجهول.

ولكن إذا كان العلم نفسه بمعزل عن الموضوع أو عن إمكانية إبداء الرأى فما جدوى ذلك؟ يجيب أن آراء العلماء سند للإيمان، لأن المؤمنين منهم عن تقرير وتوكيد أو ترجيح ورغبة أو استعداد وانتظار ، هؤلاء جميعاً حصتهم فى تأييد العقيدة، أنها بمثابة فتوى علمية أن علومهم التى تفرغوا لها لاتتعارض والإيمان فى أساسه، ولاتمنع العالم أن يفتح صدره وضمير العالم الغيب[٩٤]

والمرتاب نفسه باحث عن الحقيقة ، ينشد وجودها. وقد تهديه بديهته إلى عقيدة معينة أو الانتقال إلى عقيدة أخرى ، وقد تهديه إلى عقيدة قائمة على النظر والتفكير * ، فالشخصية الإنسانية تعمل عملها فى الهداية الروحية والشوق إلى القداسة والربط بين الحياة المحدودة والحياة الأبدية. فالعقيدة إذن فى الشخصية الإنسانية – أقرب إلى مبانى الرياضيات . والحكمة التى حوم حولها ذهن الإنسان، والديانات تلتقى فى الجوهر واللباب .[٩٥]

وقضية مستقبل الدين كثيراً ما تطرح ويدور الحوار حولها، ولعلها سمة لعصرنا . أعني السؤال الملح عن المستقبل ، فيما يخص كثيراً من المشكلات والمجالات الإنسانية المختلفة ، ونضرب مثالاً لما يطرحه (هيرفه روسو) في كتابه عن (الديانات) حول وحدة الأديان ومستقبل الدين. وعنده أن الديانات تلتقي في كثير من النقاط في الطقوس أو العقائد ، وإن كانت هناك اختلافات أيضاً، ثم يشير إلى الشيء الوحيد الممكن اعتباره واحداً بين الديانات ويحدده في «المفهوم القائل بوجود علاقة بين الإنسان وبين شيء يفوقه ويتخطى قواه العقلية والجسدية»[٩٦]

وأما عن مستقبل الديانات فيطرح ثلاثة احتمالات :

١ - زوال تدريجي للدين . قد يكون لأسباب بيولوجية كما ذهب جوليان هكسلي أو لأسباب تاريخية اقتصادية كما عند ماركس إلخ - يقول : بذلك تكون نبوءة نيتشه قد تحققت .

والاحتمال الثاني:-

٢ - بقاء الدين لاحتياج الإنسان إليه في مجتمع يلبي احتياجاته المادية والنفسية ، لأنه سيبقى على السؤال حول نهايته ومجابهة المعضلة وهنا يتوقع إما أن تبقى الاختلافات بين الديانات أو يحدث تلاقٍ تدريجي ينتج عن الفهم المتبادل[٩٧]

والاحتمال الثالث:-

٣ - بقاء الديانة التي تثبت صحتها وتكون قد استطاعت أن تواجه تحديات النقد.

وهنا نلمح بعض المواقف القريبة من العقاد ، وأعني بقاء الديانات من جهة وتقاربها من جهة ثانية . كما أشار إلى ضرورة توحدها في اللباب وهي قضية وجود الخالق ثم دعوته للمؤمن أن يسقط ماعلق بدينه من قشور أو حواش وخرافات. والمهم توحد القبلة. إن التوجه إلى الله عنده يبدو وكأنه الغاية الكبرى للنوع الإنساني والذي يتوج توحده بتوحيد ديانته في اللباب، أو التقارب والوحدة إيماناً بوجود الخالق .

العوالم الأخرى :

من الحقائق الجديدة التي طرحت نفسها على الإنسان في عصر الفضاء وبعد أن قطع هذا الشوط الكبير في تقدمه العلمي في معرفة الكون من حوله، وجود حضارات أخرى أو وجود كائنات عاقلة في الفضاء الشاسع بحساب الاحتمال، وإن لم يكن ذلك بدليل مادي مباشر. وفي هذا الأمر كثير من الآراء، ولكن بات من المؤكد القول بوجود العوالم الأخرى[٩٨] . وتبقى بعد ذلك

مسألة إمكانية اللقاء . وبين خوف الإنسان وآماله في تحقيق هذا اللقاء تدور كثير من التساؤلات والنظر في مستقبل الإنسان في ضوء تقدمه العلمي ، ؟ البعد الفضائي أو الكوني من جوانب عديدة ، وخاصة بعد التطور الكبير الذي قطعه الإنسان في غزو الفضاء وإن لم يكن قد ترك مجموعته الشمسية بعد ولم يستكمل اكتشافها من جوانبها المختلفة ، وإن أرسل سفينة (بايونيير – ١٠ ، ١٩٧٢) [٩٩] خرجت من مجال المجموعة لتتجه في الفضاء . ومن المعلوم أن أقرب نجم منا يبعد حوالي أربع سنوات ضوئية. وقد أرسل الإنسان على سفينة (بايونييز– ١٠) هذه رسائله وهي عبارة عن أسطوانة بلغات أرضية تضمنت تحية من الأمين العام للأمم المتحدة باسم الأمم الأرضية ومعلومات عن الكوكب الأرضي وموقعه في المجموعة الشمسية وموقع الشمس إلخ هذه التفصيلات. وقد استخدم العلماء لغة رياضية إذا صح التعبير .

وقد تناول العقاد موضوع العوالم الأخرى في عصره وإمكانيات غزو الفضاء أو النزول على الكواكب واكتشاف المجهول في الفضاء والبحث عن عوالم أخرى. ويستعرض هذا في ضوء إنجازات عصره ولم يكن الإنسان قد نزل على القمر بعد. ولكن ماذا يستخلص العقاد من محاولات الاتصال ؟ وما رأيه في الموضوع ؟

يرى العقاد أن «الظاهر من هذه الأسئلة أنها لا تسلم من إيحاء اللفظ ولعب الخيال واسترسال الذهن مع تداعي الخواطر والمشابهات..فالذين يسألون عن (العالم الآخر) تثب أذهانهم من هذه الكلمة إلى (العالم الآخر) الذي يترقبه المؤمنون في حياة بعد هذه الحياة. ويخيل إليهم أنه في آخر الكون لأنه بعيد من الأرض في آفاق تشبه (الآخر) في أعلى السموات، فما يدريهم أن آخر الكون لايكون في هذه الأرض أولا يكون على مقربة منها؟ومن أين يكون الابتداء وإلى أين يصير الانتهاء في هذا الفضاء وكله فضاء»[١٠٠]

والعقاد يربط بين هذه التساؤلات، وتساؤل الإنسان القديم عن العالم الآخر والعالم السماوي ، وأياً كان الرأي ودرجة التشابه فيما يقول به، فهذا عنده معضد للإيمان أو سند له ، أو هو في أقل الاحتمالات دليل على تطلع الإنسان إلى آفاق وعوالم أخرى . ودليل رغبة في الاتصال والتفسير. ويتناول العقاد الآراء المختلفة حول احتمال وجود حياة ، وهو يرجح أيضاً الرأي القائل بهذا ويؤكده حتى ولو لم توجد الحياة على نفس الشروط المعروفة لنا ، فليس هناك مايمنع وجود حياة كما نعلمها أو وجودها بشروط أخرى لانعلمها، والفروض العلمية عندنا تسمح بذلك.

ويخلص فى النهاية إلا أن الأمر يظل مفتوحاً للظن وما هو أكبر من الظن العارض إذا عززته مسوغات العلم. وقال به أناس من المتخصصين التحليل الكيمى وتركيب الضوء ورصد الأجواء بالخبرة المستفادة من ذلك التحليل والتركيب »[١٠١]

والعقاد إنما يتابع العلماء فى عصره فيما يخلصون إليه . وما يهمنا هنا من رأيه هو مايستنتجه ويخرج به وهو الفيلسوف المسلم ، فلا تناقض مع الدين ولارفض باسم الدين، بل توسيع لمجال الأفق العقلي والعلمى وتأكيد على الإيمان من النظر الكونى ، لاتشكك ولا ارتياب فى العقيدة، ولارفض باسم الدين أو تشكك أو قول بعدم جدوى البحوث من الزاوية الدينية ، بل العكس صحيح. وسنلاحظ رأيه فى الإسلام والعلم حيث إن الاسلام لايمنع المسلم من تحصيل العلوم والإنجاز فى المجال العلمى بل هو مكلف بذلك البحث فى كل ميدان.[١٠٢]

ومن رأيه أيضاً التأكيد على هذا الأمل، وهو فى ظنه أنه قد لايحدث فى القرن العشرين ولكن يظل الباب مفتوحاً وإن كانت الإمكانيات العلمية الآن تحول دون تحقيق الالتقاء وإخواننا الكونيين.

ولكن أدنى إلى الأمل أن نتمم القرن العشرين، وقد وصلنا إلى اليقين فى الإجابة على السؤال عن الحياة وشروطها هنا، والحيوات فى أرجاء الكون الفسيح . ولكن الآمال المتاحة فى مدى هذا القرن أو التقدم المنتظر فى أدوات الرصد، يكفى أن نأمل أن نصل بها درجة التقدم التى تسمح لنا بالوصول إلى « أسرار الضياء والإشعاع وعلاقة الذرات المبثوثة فى الفضاء بظواهر الكهرباء والمغناطيسية وحقيقة الجاذبية الأرضية وغير الأرضية ، ومن الجائزجداً أن ننفذ على هدى تلك الأرصاد إلى ذلك الينبوع الجامع لظواهر الطاقة والقوة، وأن نحول بعضها إلى بعض بوسائل الصناعة فى غير كلفة مجهدة تربى على فوائدها وثمراتها»[١٠٣] .

ونفهم قيمة هذا الرأى فى ضوء العمل على نهضتنا وتقدمنا إذا نظرنا إلى مايسود الحياة الفكرية عندنا ، وخاصة فيما يتصل ببعض الدعاة، ونسمع من يقول عن الأبحاث الفضائيه أن منديل ورق أفضل منها وأجدى. فهذه الرؤية فى ضوء النظرة الشاملة عنده كفيلسوف للتاريخ لها مكانها فى نظرته المستقبلة واستكمالها فى ضوء منجزات العصر ومكانة التقدم الإنسانى . كما لها أهميتها فى الجانب الثانى ، أعنى جانب التقدم فى مفهومه العربى. وإن كان فى النهاية لاغنى لنا عن الاتجاهين فى سبيل بناء فكر إسلامى معاصر.

وأعود إلى الموضوع فأقول:إن العقاد يلحظ النتائج الهامة للأبحاث العلمية المختلفة على حياة الإنسان فى السنوات القادمة أو المستقبل القريب، والآمال تتسع أمامنا وسوف يأتى اليوم الذي« نستطيع فيه أن نحول الجاذبية إلى مغناطيسية وكهرباء لنضع أيدينا على ينبوع من القوة لاينفد ولانعرف له نهاية»(١٠٤)

وهذه القوة ستغنينا عن كل مصادر الطاقة المعروفة لنا الآن . ثم لعل علمنا بسر الجاذبية يتيح لنا إقامة الصلة بالعوالم الأخرى وعندئذ «نرتبط بها على وعى وشعور، كما نرتبط بها الآن بمادة الأجسام»(١٠٥)

وإذا خلصنا من النظر فى العوالم الأخرى ، فلننظر فى عالمنا الأرضى الذى نعيشه. والعقاد – كما قلت – من المتفائلين فى المستقبل الإنسانى بالرغم من كل المحاذير والمخاوف ، وهو يضع فى قمة تفاؤله الوحدة العالمية . وكأنه يتحدث عن حتمية كأنها الحتمية فى المادية التاريخية . ولكنه لايقرر دون نظر بل يذهب ليعدد المشاكل القائمة والاحتمالات المختلفة من الواقع المشاهد ، فليس الأمر مجرد أمل بغير أسباب.

وقد سبق وأشرنا إلى رأيه فى مسألة الوحدة فى هذا العالم . وهنا نراه ينظم وينظر فى آن واحد معاً لهذه الإمكانية .

إنه يرى أننا لو نظرنا فى العالم الإنسانى الآن لوجدنا كثيراً من عوامل التشاؤم، ولكن هل تكفى للقنوط؟ أو لتغليب جانب التشاؤم على جانب التفاؤل فى مسألة الوحدة الإنسانية؟ وكمنهجه دائماً يبدأ بعرض أكبر العوامل التى تشير إلى الشر والصراع فى عالمنا وحدودها والاحتمالات الواردة فى شأنها، وهو يغلب عوامل التفاؤل على عوامل التشاؤم . وإن كان من الممكن للمتشائم أن يظهر ذلك من خلال هذه العوامل والمشكلات، وكذلك يمكن للمتفائل أن يبين رأيه من خلال كثير من الدلالات . ولكن ماهى أهم هذه المشكلات القائمة ؟ إنه يحددها فى الآتى :

١ – قضايا الأوطان ، و منها الدول الباحثة عن استقلالها . والتنازع بين الأمم على النفوذ والمرافق المشتركة – ونزاع الدول القومية على السياسة الواجب اتباعها فى حكم رعاياها.

٢ – قضية العنصرية.

٣ – الكتلتان – الشرقية والغربية وصراعهما .

ويرى العقاد أن الطريق الوحيد لتحقيق الوحدة الإنسانية ، هو تحرر الدول واستقلالها، فلن تقوم الوحدة بين أمم مستعبدة وأمم مستعبدة. وقل مثل ذلك في مسألة الحقوق الشخصية في الدول المتقدمة . فهي شرط أساسي في المجتمعات المتحضرة ، وذلك ضماناً للنظام والشرعية في المجتمع. والمهم في القضية أن مبدأ تقرير المصير أصبح من المسلمات في المحافل الدوليـــة !!! وإن كانت هناك بعض الصعاب أو بعض الإنكار فلن يستمر طويلاً في تقديره.

ولاشك أن نظرة العقاد تفرط في التفاؤل. على الأقل في ضوء الأوضاع السياسية الراهنة في العالم. ولكن من يدرى ؟!!

وأما قضية العنصرية أو الأجناس فمن المعلوم أن العلم الحديث قد أنهى خرافة الأجناس وأكد أن الإختلاف الذى قد يظهر بين الشعوب إنما يرجع إلى عادات أو مسائل بيئية أو ثقافية وتاريخية [١٠٦] والعقاد يفرق بين نظر القرن العشرين والنظر في القرن التاسع عشر ، ففي القرن التاسع عشر فرق علم الأجناس وباعد بين البشر بل وأثبت الفوارق. ولكنه خلط بين فكرة الأمة وبين فكرة العنصر مع اختلافهما – فالأمة رابطة تاريخية والعنصر رابطة سلالة ودم . وأما العلم الحديث في القرن العشرين ، فقد أثبت خطأ هذا الرأى . وأكد على عدم وجود فوارق بين الأجناس في المميزات الجسدية والعقلية . ورد ماقد يبدو من مميزات إلى البيئة والتربية لا إلى الجنس ، أو إلى الوسائل المكتسبة لا الموروثة بيولوجياً. وهذا فارق هام لأنه مع وجود الدعوات إلى تحرير العبيد وإنصاف الشعوب في القرن التاسع عشر، فإن هذا لم يكن يعنى عند هؤلاء إلغاء الفوارق الجنسية ، فكل ما في الأمر هو القول بأن العبيد بشر وليسوا حيوانات تباع وتشترى، أو قد يكون نفس الداعى لذلك على إيمان بتميز الأبيض والثقة في رسالته المنوطة به دون سواه. وفي ذلك تأكيد على السيادة على الأجناس، وتؤكد تجارب التاريخ القريب كلها فشل هذه المحاولات أعنى سيادة جنس على آخر أو محاولة جنس من الأجناس حكم جنس آخر – أقول : يؤكد التاريخ القريب فشل هذه المحاولات في القرن العشرين . ولانجد هذا الفشل بهذه الصورة في أى قرن مضي .

– ثم يأتي الخطر الثالث وهو انقسام العالم إلى قسمين : الكتله الشرقية – الكتله الغربية .

ويرى العقاد أن هذه المخاوف التي تنشأ من وجود قوتين عالميتين على غير أساس لأن الوجهة واحدة، إذ تبشر كل منهما بالوحدة العالمية ولكن على طريقتها، فالتناقض إذن في العلاقة وليس في الوجهة. ويرى أن التطبيق عند كل منهما يؤدى إلى التقارب، وذلك لأنه في العالم

الرأسمالى تعتبر مسألة الطبقات من المسائل الهامة، وتتجه الوجهة إلى تقليل التفاوت بين الأغنياء والفقراء، حيث توجد الشركات المساهمة.

وفى العالم الشرقى تعتبر قضية الطبقات أيضاً هى القضية الرئيسية ، وتنتظر الحكومة إلى أن تنزل عن السلطة المطلقة وتملك الوسائل الإنتاجيه كافة اتقاء لغضب الشعب.

ولكن يبقى السؤال أو يبقى الخطر قائماً مع ذلك ، إذ ما الذى يمنع وقوع المحذور قبل تحقيق هذا الهدف؟ وقد وقعت الحربان العالميتان الأولى – والثانية « لغير ضرورة عامة تستلزمها ولم يكن من المحتم وقوعهما لأسبابها العارضة»[١٠٧] وإلى هذا يذهب المؤرخون . فما الذى يمنع حدوث هذا بالنسبة للحرب الثالثة التى تنذر بدمار شامل؟

وعنده أن هذا وإن كان غير مستحيل، ولكن يجب أن نتذكر أيضاً ضوابط السلام العالمى فى نفس الوقت، فما هى هذه الضوابط ؟ .

أول هذه الأسباب تأتى من طبيعة القوة نفسها ومن تكافؤها، فلن يأمن أى من الفريقين نتائج الحرب، فليس هنا منتصر يأخذ غنائم حربه أيًا كان نوعها . فستؤدى الحرب إلى انهيار قواعد المجتمع عند الفريقين.

ثانياً : إن القرار فى الأمم الدستورية لاينفرد به واحد ، وفى الأمم الشيوعية أيضاً لايملك فرد واحد اتخاذ هذا القرار، وهو يأمن من غوائله أو يأمن استمرار الأمر فى يده.

ثالثاً : عامل آخر يضاف إلى ذلك وهو وجود الدول المحايدة ، التى أصبح لها أهميتها فى الحرب الحاضرة فى مسألة التموين والمواصلات ونقل الأخبار، وليس من السهل إقناع هذه الدول بالتخلى عن موقفها .

رابعاً : إن هناك أسلحة أخرى أو أنواعا أخرى من الأسلحة تملكها أمم كثيرة. وهى أسلحة الميكروبات والجراثيم وهى أسهل وأقل تكلفة . وإن يصعب على هذه الدول اللجوء إلى مثل هذه الأسلحة وتلويث البيئة ، بل قد يستطيع بعض الجواسيس بانتقالهم إلى أى بلد تلويث البيئة بكل وسيلة لينتشر الوباء فى أقوى الدول . والتاريخ يخبرنا أن الإنسان عند اليأس والمذلة لايمنعه شيء من استخدام كل سلاح. وكذلك قد يتيسر اختراع أسلحة واختراعات فعالة جديدة عن طريق العلم بأسرار الإشعاع وحركات الأثير، تهيئ تفادى هذه الأسلحة

المملوكة للدول القوية، وذلك بتهيئة «منطقة من الجو لتعديل الموجات الشعاعية وتوجيهها إلى الأعلى أو إلى الأسفل أو إلى الوجهه التى تتحول بها من الحركة الصادرة إلى الحركة السليمة»(١٠٨)

وقد يكون هذا من أحلام العلم . ولكنه سيتحقق فى آخر القرن أو أوائل القرن القادم «وإذن فالخلاصة أننا «لانغلو فى التفاؤل إذا علقنا الرجاء بحكمة الشعوب الإنسانية أن تتجنب خطر الذرة كما تتجنب خطر الجراثيم»(١٠٩)

وصايا الجيل الجديد :

يحق لنا أن نطالب فيلسوف التاريخ برأيه فى الحاضر، ونظرته للمستقبل، خاصة إذا كان من أصحاب الدعوات المتفائلة، أعنى من القائلين بالتقدم، وبدور العامل الإنسانى أو الإرادة الإنسانية فى حركة التاريخ. ويحق لنا أن نطالبه بأن يدلى بدلوه فى المسائل المثارة. ومن حقه علينا أن نسمع رأيه فى هذا الصدد، فإذا كان فيلسوف التاريخ يقف وراءه مبدأ أبعد أو بعد ميتافيزيقى فى نظرته للتاريخ العام أو لرؤيته لفترة زمنية معينة . ويمتد به الرأى إلى وجهة نظر فى الحاضر والمستقبل طبقاً لنظرته العامة. فإذن ليس غريباً أن نسمع منه ، وخاصة إذا كان كما قلت من القائلين بالتقدم . لأن القائلين بالدورات ، تصبح الرؤية عندهم حتمية أو جبرية يقل فيها على الأقل دور العلم الإنسانى، وأصحاب الحتمية التاريخية.، أو المادية التاريخية يقولون بالحتمية، ويقتصر الدور الإنسانى عند فهم هذه الحتمية على الإسراع بالنتائج، لأن الأمر سائر فى طريقه المحتوم لامحالة طبقاً للمذهب، فلا مفر ولامهرب.

ولكن فى موقف كموقف فيلسوفنا، وهو من القائلين بالتقدم، نرى الإرادة الإنسانية عنده تلعب دورها، ونرى أن رؤية الفيلسوف بالتالى، لها فاعليتها فى تبين الطريق، والإشارة العلامات والدور الإنسانى المؤثر والفاعل. فليس حديثه عن معالم السلوك، أو الرؤية الأخلاقية الواجبة، بالغريب أو المتناقض مع اتجاهه، بل هو مؤكد له، وضرورة فى نفس الوقت.

ولا يحاول المفكر أن يقدم لنا نصائحه ، أو أن يلعب دور الواعظ، ولكنه إرشاد يتكامل والنظرة الكلية ، ويحق له أن نسمع لقوله بقدر ما فى نظرته العامة من قوة فى البنية الفكرية. واتساق فى منظومته المطروحة . وفى فترات الصراع الكبير، ومراحل الانتقال، وعصور التحول والتغير الهامة فى المصير البشرى، يصبح رأيه ضرورة لازمة. وهو كذلك لأن المجتمعات المتقدمة

وسط حيرةً واضحة بما فيها حيرة الأجيال الجديدة ، وربما كان الأمر ألزم فى مجتمعاتنا حيث تضطرب معايير القيمة * ويكثر التساؤل فى مرحلة التحولات، والنظرة العالمية وما تثيره من مشكلات أو مسائل لازمة عنها. ولقد رأينا تفريعات كثيرة قد نشأت ومسائل وقضايا كبيرة قد طرحت - مسألة القومية - والوطنية - الأممية - الوحدة العالمية - اللغه العالمية إلخ . ولعل من المشكلات المطروحة أيضاً والمشكلات الملحة، المشكلة الخلقية . ونحن فى حاجة إلى النظر فى الأخلاق العملية والنظرية معاً فى ضوء هذه الرؤية واستطلاعاتها المستقبلية . وليست القضية منحصرة فقط فى استلهام التراث. وكأن العقول قد عقمت وتوقفت عن الإبداع وفقدت القدرة على النظر فى ضوء العديد من العوامل المتداخلة. وأكثر الأشياء مدعاة للأسف والضحك معاً، وإن كان ضحكاً كالبكاء، أن يقول أبله بتوقف المستقبل على نظرة فيلسوف ، أيًا من كان ! وإذا كانت الأمة قد بلغت من العجز هذه الدرجة ، حتى لاترى مستقبلاً لها إلا عند هذا أو ذاك فقط، فأى أمة هذه؟ وأى مخرج لها من مأزقها؟ بل من مأساتها وإفلاسها؟ وخاصة إذا كانت ستتبع تبعية الأعمى العقيم، المستشرقين جملة، على اختلاف مشاربهم، واختلاف نياتهم و مستوياتهم فى الفهم والمعرفة، وهو عند كثير ينفى موضع الشك والتهمة، بل فى موضع الجهالة العلمية والعصبية العمياء. وسنرى ذلك فى سياق الكلام عن موقف العقاد من الاستشراق والمستشرقين.

والعقاد يعطينا رأيه وتوقعاته للمستقبل فى ضوء فلسفته فيحدثنا أيضاً عن مسئولية الأفراد فى حركة المستقبل ، وأول من يوجه إليهم هذا النداء أو التوجيه هم الشباب، أى أصحاب المستقبل القريب، والقوى الهامة فى الحاضر . ولاينسى العقاد هذا. وأول مانلاحظه عنده فى هذا الشأن، هو تأكيده على فكرة الواجب، ولكن الواجب ليس بالشيء البسيط، فهو سهل لو عرف، ثم هو سهل لو كان واجباً واحداً،ولكنه يتعدد ويتفرق حتى يصعب أحيانا الفصل بين العاجل منه والآجل، ويشير العقاد إلى أهمية الموازنة بين الواجبات والعمل اللازم لها، ويلاحظ ضرورة الملاءمة بين الواجب وحجمه والتبعية الملقاة وحجم المشكلات، وكذلك لابد من ملاحظة الحقوق عند الكلام عن الواجبات. والوصية قد تأتى للتعليم أو للتنبيه فى قضية ما ولكن يصعب العمل بها إذا أهمل جانباهاً، يقول «وكل وصية ضائعة فى الوقت الحاضر مالم تكن فيها موازنة بين الواجب وما يقابله، وبين العمل اللازم ونقيضه ، لأن نقيضه قد يكون لازماً مثله، وقد يكون إهماله معطلا للعمل النافع من جميع نواحيه»(١١٠) *

والجيل الحاضر مميز عن أجياله السابقة ، وأكثر قدرة وكفاءة، فالجيل الحاضر أوفر نصيبا من العلم، وأكثر اهتماماً بالمسائل العامة ، ولكن فى نفس الوقت الذى يعيش فيه نمو قدرته هذه مع التقدم العلمى، عليه ألا ينسى كم المسئولية المنوطة به، والأعباء التى تقع عليه اليوم، ولم تكن على الأجيال السابقة،لأن مشكلات العالم اليوم إنما هى مشكلات العالم من أقصاه إلى أقصاه،وترتبط مشكلات الوطن والنظر فيها بمشكلات العالم من حوله، فإن الشباب الذى يريد أن ينظر فى مشكلات بلاده ووطنه لايمكن أن ينفصل عن النظرة العالمية، ويجب أن ينظر فى المذاهب السياسية المطروحة عليه ، وأن يحذر الوقوع فى براثن الجهل ، وليعلم أن من الزعماء الدكتاتوريين من استطاع أن يقرر لشعبه وشبان بلاده مالم يستطعه قادة فى الأجيال التى كانت تعيش عهود الجهالة والتعليم المحدود. وهتلر وموسوليني كنماذج تؤكد هذا الأمر. وكذلك على شباب اليوم أن يميز بين شتى المذاهب وبين مايصاحبها من دعوات ودعاية ، وهو فى ذلك كله يركن لعلمه وذكائه ولكنه يخطئ إذا ظن أنه فى غنى عن خبرة القدماء والحكماء من أبناء العصر، الذين خبروا هذه الحياة ، نعم هو أكثر حنكة من الأجيال الماضية،ولكنه لا يستغنى عن خبرة الحكماء برأيه، ولايستطيع أن ينفرد بحكم العالم دون مشاركة أو إرشاد ذوى الحنكة والدراية والاختبار[111]. هذه واحدة .

والوصيه الثانية ترتبط بالوطن والعالم ، فالعقاد يرى أن خدمة الوطن هى أولي المهام المنوط بالشباب القيام بها،ولكن فى هذا العصر الجديد ترتبط خدمة الوطن بالخدمة العالمية، وذلك لأن العالم الذى تسود فيه المنازعات بين الأوطان لا استقرار فيه ، واليوم غير الأمس ، اليوم لابد من اتحاد الأوطان أو تعاونها ووجود الاستقرار. وما صلح فى الماضى لايصلح أحيانا الآن.

وبالتالى نوسع معنى الوطنية أو دوائرها، حتى نخرج من مفهوم الوطنية الضيقه ، لأنها فيها الإضرار بالأوطان، بل قد يكون التقصير فى حق الأوطان قبل العالم،عندئذ لو أخذ بالمفهوم القديم الضيق. وهذا نلمحه فيما نحسه من حاجتنا إلى حكومة عالمية تنظر فى مشاكل العالم الآن .

ثم نأتى إلى الوصية الثالثة وهى خاصة بالشخصية الإنسانية والأخلاق. ويرى العقاد أنه فى الزمن الماضى جارت قواعد الأخلاق والعرف على (الشخصية الفردية) وإذا كان فى أيامنا هذه قد خاف البعض من الحرية الشخصية ومداها الواسع الذى وصلت إليه، إلا أننا لابد أن نعطى الحرية الشخصية أو الشخصية الفردية حقها، فلقد كان توقير الكبار وتوقير القبيلة والأمة

والدولة والأوضاع الاجتماعية السائدة هى التى تملى وتفرض على الأفراد، ولم يكن يحسب للفرد حساب وقيمة. والآن جاء الفرد ليسترد هذه «الشخصية الفردية » ويجب أن نعطيها حقها ولكن دون قلب للميزان، أى دون تحويل الجور الواقع على الفردية إلى الأخلاق ، بل «نعطى الشخصية الفردية» حقها دون الإخلال بقواعد الأخلاق التى فرضها علينا الفكر والضمير»[١١٢]

ونأتى إلى الوصية الرابعة وهى تتعلق بالفكر والعقيدة ، ففى الزمن الحديث أطلقت العقول حرة تبحث فى كل ميدان فأصبح التفكير الحر فريضة على كل إنسان يعرف للعقل حقه فى هذا الزمان . ويدعو العقاد فى مسألة التفكير والعقيدة إلى الحرية الفكرية ، وإلى إعمال العقل فى تناول شتى الموضوعات ولاسيما المسائل الكبرى التى تعرض للإنسان فى الألوهية والأخلاق والمعرفة إلخ . ويتسق هذا الموقف مع موقفه الإسلامى ، فإذا كان التفكير فريضة على كل إنسان فالتفكير فريضة إسلامية أيضا، وقد جاءت دعوته إلى حرية التفكير وإطلاق العقول واضحة وصريحة،وانظر لقوله « فليفكر الشباب حراً طليقاً فى كل مسألة من مسائل هذه الدنيا تعرض له فى حياته الخاصة أو حياته العامة » ولكن هل تعنى الحرية عدم وجود ضوابط؟ ولا نعنى بالضوابط شروطاً خاصة خارجية مفروضة من قوى ما ، ولكن نعنى بها أسساً لصحة التفكير نفسه، بل ولتوسيع مداه. يكمل «ولكن لاينسى شيئاً واحداً لاسبيل إلى نسيانه لمخلوق عاقل ليعيش فى هذا الكون العظيم»[١١٣] . وعنده أن الشباب لو تفكر لوجد أن الروح تربطه بصلة بالكون وأنه لايعيش مبتوراً فيه، ويقترح العقيدة كوسيلة لربط الروح بالكون الشامل . بغير العقيدة لن توجد هذه الصلة، والعقيدة بذلك تصبح شيئاً هاماً لمن يختار فى هذا الكون، وإلا لكان كالريشة فى مهب الريح»

والوصية الخامسة عن المادية والروحانيات. وهو لايفضل الجانب المادى فى الإنسان، ولكنه لايجعل له الصدارة بل هو يؤكد عليه وعلى ضرورة إشباعه والالتفات إليه،ولكن يشير الى ضرورة عدم إهمال الجانب الآخر، وهو يرى أن مطالب المادة مسألة لا فكاك فيها لمخلوق يلبس الجسد. وعلى الشباب أن يطلب هذه الاحتياجات، فهى حقه، بل وعليه أن يعمل لها بكل حيلة ووسيلة ، ولكن بشرط ألا يعمل لها وحدها دون أن يفطن إلى الجانب الآخر، لأنه لو لم يعمل إلا لمطالب الجسد لفقدها جملة. لماذا؟

«لأن الذى يحتويه جسده حيوان.ولانجاح لحيوان فى صراع الإنسان»[١١٤]

وهو يرى أن من ملكوا المادة وسخروها، هم من ملكوها وسخروها، ولم تملكهم ولم تسخرهم . وبمَ غلبوها؟ يجيب بما فوقها. وماهو؟ يجيبنا : قوة العقل - وقوة الروح.

وهنا يوضح العقاد الجانب الروحي في الحضارة الغربية/وينكر مايفهمه البعض من أنها مادية صرفة ، فالغرب عنده ليس مادياً فقط بل لقد وسع أفق الحياة فتفوق ، وليست المادة هي عنصر الغلبة بل أيضاً الروح التي وراءها أو الباعث للعمل. وينبه إلى أهمية الباعث المحرك للفرد وراء كل مجهود أو اكتشاف، وهو إذ يؤكد على الجانب المادي يؤكد أيضاً على أهمية الجانب الروحي ، العقل - العاطفة معاً. وكان يوم كتب هذا يدور الكلام حول الاختراعات الجديدة في مجال الطيران وحول محاولة ليندنبرج عبور المحيط. ويقول العقاد رداً على من زعم أن هذا كله وراءه العقل فقط، أقول . إنه يرد قائلا:بل إن العاطفة هي التي تقف وراء محاولة ليندنبرج وكل مجازف أو كل محاولة للاكتشاف والبحث والمغامرة.

«بالعاطفة اخترعت الطيارة . وبالعاطفة جاشت النفوس حتى ضاقت بها آفاق الحياة فنهضت نهضتها وطمحت طموحها واخترعت ما اخترعت، وأين هوالعقل الذي يقول لفتى في سن ليند برج : قم ياهذا فجازف بحياتك ومصيرك من أجل تجربة واحدة في عبورالمحيط ، إن ابتسامة واحدة ينتظرها ليند بنرج من إنسان يحبه أو يعجب به أو يود أن يكون فخراً له»لقد أقنعته بعبور المحيط الذي لاتقنعه بعبوره ملايين العقول»(١١٥)

ومن هنا يؤكد على الجانب الوجداني في حياتنا، لا الجانب المادي فقط، لأن سبق الغرب لنا، كان لأنه وسع أفق الحياة ، لا لأنه مادي كما يصوره البعض.

ومن هنا يؤكد على الجانب الروحي في الحضارة المعاصرة، ويؤكد في نفس الوقت على احتياجنا لهذا الجانب، مع الجانب المادي - فالمادة، ومعها العقل، العاطفة ، ومطالب الجسد ضرورة ، يحث الشباب على تلبيتها، إلا أنه لايتركها وحدها لأنه حتى اللذة الجسدية أو لذات الجسد تفقد قيمتها وعمقها إذا جردنا صاحبها من السمو إلى جمال العاطفة، ومتعة الذوق والجمال. ومن ثم وجب أن نخاف هزال الجسد، ولكن أيضاً يجب أن نخاف هزال الروح مرات.(١١٦) *

هوامش الفصل الثاني

١- العقاد - القرن العشرون - ص ٢٢٠ المجموعه الكاملة لمؤلفات عباس محمود العقاد المجلد العاشر - الطبعة الأولى دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٨.

٢ - العقاد المرجع السابق ص ٢١٨.

٣ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٢١٩

٤ - انظر عبد المحسن صالح - الإنسان الحائر بين العلم والخرافة .
وانظر الفصل السابع ص ١٩٣ - سلسلة عالم المعرفة (١٥) الكويت مارس ١٩٧٩.

٥ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٥٤.

٦ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٧٢

٧ - انظر العقاد المرجع السابق - ص ٢٧٣.

٨ - العقاد المرجع السابق ص ٢٧٤

٩ - انظر العقاد - المرجع السابق - ص ٢٨٠.

١٠ - انظر عبد الرحمن بدوى - مدخل جديد إلى الفلسفة ص٢٨٣ الطبعة الأولى وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥.

١١- عبد الرحمن بدوى مدخل جديد إلى الفلسفة ص ٢٩٨ الكويت ١٩٧٥.

١٢ - انظر بدوى - المرجع السابق ص ٢٩٩.

١٣ - بدوى - المرجع السابق ص ٣٠٠.

١٤ - انظر نازلي إسماعيل حسين - فلسفة التاريخ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ القاهرة ١٩٨٤.

١٥ - انظر جوزيف هورس - قيمة التاريخ (دراسة فلسفية) ترجمة نسيب وهيبة الخازن ص ١١٠ منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦٤.

١٦ - جوزيف هورس - المرجع السابق - ص ١٠٢ - ١٠٣.

١٧ - Marrou - Revu de Metaphysique et de MoraLel liv ast cit P. 261 نقلا عن المرجع السابق ص ١٠٣ - ١٠٤.

١٨- جوزيف هورس - المرجع السابق ص ١٠٨

١٩ - انظر : جوزيف هورس - المرجع السابق ص ١١٠

** إدوارد كار : مؤرخ بريطاني ولد في لندن ١٨٩٢ .

٢٠ - روبرت لافون - جرامون - التاريخ - ترجمة نادية القباني - مراجعة رضا إبراهيم ص٩ الناشر الطبعة العربية تراد كسيم - شركة مساهمة سويسريه جنيف ١٩٧٤.

٢١- إدوارد كار - ماهو التاريخ- ترجمة ماكيالى - بيارعقل ص ٩ - ١٠ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى ١٩٧٦م .

٢٢ - احمد محمود صبحى - فى فلسفة التاريخ - ص ٨ - مؤسسه الثقافة الجامعية - الإسكندرية - بدون تاريخ.

٢٣ - ا بن خلـــدون - المقدمـــة - ص ٣ - ٤ . الطبعـــة الخامســـة - دار الكتاب العربـــى - بيروت.بـــدون تاريـــخ.

٢٤ - إيف لاكوست -ا بن خلدون واضع علم و مقرر استقلال، ترجمة زهير فتح الله ص ٣٨ - الطبعة الأولى - منشورات مكتبة المعارف بيروت ١٩٥٨م.

٢٥ - فى حديثه التليفزيونى مع أمانى ناشد .

٢٦ - جابر قميحة - منهج العقاد فى التراجم الأدبية ص ١٣٢ الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٠.

* - وسيرد ذلك فى فصل الفلسفة السياسية.

٢٧ - حمدى السكوت -أعلام الأدب المعاصر فى مصر، عباس العقاد المجلد الأول. ص ١٥٨.

الطبعه الأولى - الناشرون - مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية دار الكتاب المصرى - القاهرة / دار الكتاب اللبنانى - بيروت/ دار الرفاعى - الرياض سنة ١٩٨٣م.

٢٨ - العقاد - أبو الشهداء الحسين بن على ص ١١ الطبعة الثانية دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٩.

٢٩ - العقاد - المرجع السابق ص ١٣.

٣٠ - العقاد المرجع السابق ص ٩

٣١ - العقاد - معاوية بن أبى سفيان فى الميزان ص ٥ الطبعة الثالثة دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦

٣٢ - العقاد المرجع السابق ص٦

٣٣ - العقاد المرجع السابق ص ٠٧

٣٤ - عبد الله العروى - مفهوم التاريخ جـ ١ ص ١٦١. الطبعـة الثانيـة المركز الثقافى العربـــــى - بيـروت ١٩٩٢.

٣٥ - عبد الله العروى - المرجع السابق . ص ٢

٣٦ - انظر العقاد - القرن العشرون - ص ٢٨١ - ٢٨٢.

٣٧ - انظر العقاد - القرن العشرون - ص ٢٨٢.

٣٨ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٨٣.

٣٩ - العقاد - المرجع السابق - ص ٢٨٤.

٤٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٤.

٤١ -٤٢ العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٤.

٤٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

** ونحن نعرف أن الثوابت فى الرياضة هى التى لايتغير معناها بالرغم من اختلاف الموضع كالأعداد والصفر - والرموز + ..).أما الرمز المتغير عادة يختار من أحرف الهجاء أ - ب - جـ - ولامعنى للثوابت بذاتها

فليس لها معنى ثابت دائماً كقولنا- س - فيلسوف ودالة القضية العبارة المشتمله على متغيرات - ليست قضايا - بل هى دالة قضية وإن أخذت معنى بالمفهوم النحوى أو اللغوى . أما من الناحية المنطقية فلا لفقدانها الشرط الأساسى للقضية وهو إمكان وصفها بالصدق أو الكذب - راجع زكى نجيب محمود المنطق الوضعى جـ ١ ص ٧٥ - ٧٦ - الطبعة الخامسة - مكتبه الأنجلو المصرية ١٩٧٣م.

٤٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٦.

٤٥ - العقاد المرجع السابق ص٢٨٨

٤٦ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٠.

٤٧ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٠ - ٢٩١.

٤٨ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٠ - ٢٩١.

٤٩ - العقاد المرجع السابق ص ٢٩٢.

٥٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٩٢

٥١ - انظر العقاد - المرجع السابق ٢٩٢.

٥٢ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٩٣.

٥٣- العقاد - المرجع السابق - ص ٢٩٤

٥٤- العقاد - المرجع السابق - ص ٢٩٦

٥٥- الاسم الذى أطلق على أرض كنعان هو اسم عربى قديم . الأرض كانت تسمى بالأرض الواطئة ، ومادة كنع وخنع وقنع فى العربية تدل على الهبوط أو الخضوع .

٥٦- انظر العقاد - آراء فى الآداب والفنون ص ١٤٨ . الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت - بدون تاريخ .

٥٧- العقاد - المرجع السابق - ص ١٤٩

٥٨- انظر العقاد - المرجع السابق - ص ١٥١

٥٩- العقاد -آراء فى الآداب والفنون - ص ١٣٦

٦٠- العقاد آراء الآداب فى والفنون ص ١٣٨ - ١٣٩

٦١- العقاد - المرجع السابق - ص ١٣٩

٦٢ - روبرت ل . إبرمان - الطريق الطويل إلى الإنسان ترجمة الدكتور صادق قصبجى ص٢١٨ المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٣ بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة. .

٦٣ - انظر كارلتون كون - قصة الإنسان ترجمة محمد توفيق حسن عبد المطلب الأمين ص ٦٨ المكتبه الأهلية بغداد - بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - نيويورك ١٩٦٥م.

٦٤ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٣٠١.

٦٥ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

٦٦ - العقاد - المرجع السابق - ص ٣١٠.

٦٧ - العقاد - المرجع السابق ص ٣١٢.

٦٨ – العقاد المرجع السابق ص ٣١٣.

٦٩ – العقاد – ردود وحدود – ص١٤٣ دار حراء – القاهرة – بدون تاريخ.

٧٠ – العقاد ردود وحدود ص ١٤٤.

٧١ – انظر العقاد – ساعات بين الكتب ص ٣٠٥ الطبعةُ الثانية. دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان ١٩٦٩.

٧٢ – العقاد – المرجع السابق ص ٢٩٨.

٧٣ – راجع العقاد – المرجع السابق ص ٣١١.

٧٤ – العقاد المرجع السابق ص ٣٥٥.

٧٥ – العقاد المرجع السابق ص ٣٥٦.

* راجع فؤاد زكريا – نيتشه – مفهوم السوبرمان عند نيتشه ص دار المعارف

٧٦ – انظر العقاد – المرجع السابق – ص ٣٦٤.

٧٧ – العقاد المرجع السابق ص ٣٦٦.

٧٨ – انظر العقاد – القرن العشرو ن – ص ٣٧٤ – ٣٧٥.

٧٩ – العقاد – المرجع السابق ص ٣٨١.

٨٠ – سورة التوبه الآية ١١١.

٨١ – العقاد – المرجع السابق ص ٣٨٣.

٨٢ – العقاد – المرجع السابق ص ٣٨٤.

٨٣ – العقاد المرجع السابق ص ٣٨٤.

٨٤ – العقاد المرجع السابق ص ٣٨٥.

٨٥ – انظر العقاد – المرجع السابق ص ٣٨٦ – ٣٨٧.

* وتعددت كتابات العقاد عن المرأة منذ أن كتب (هذه الشجرة والإنسان الثانى) والأول سنة ١٩١٢ والثانى صدر ١٩٤٥ والمرأة فى القرآن ص ١٩٥٩ بالإضافة إلى كتابيه الصديقة بنت الصديق وفاطمة الزهراء والفاطميون، إلا أن ماعرضناه يشكل الرأى الإجمالى للعقاد فى قضية المرأة. والحقيقة أن العقاد كما رأينا – يحترم المرأة ويضعها فى الموضع اللائق بها . وإن كانت بعض آراء، خاصة فى الكتابين الأولين قد جاءت وكأن فيها شيئاً من الإجحاف لكنه فى الحقيقة – هو رأى ووجهة نظر لا تخلو من وجاهة ، خاصة مع اعتماده على الأبحاث العلمية المختلفة. وقد تعرض العقاد لبعض المآخذ مما فهم منه تحاملا،كرده لبعض الألفاظ فى اللغة . ومن ذلك قوله أن إرادة المرأة سلبية وأن الإرادة التى تتمثل فى العزيمة مذكرة، والإرادة التى تتمثل فى العناد مؤنثة ، وقد كتبت العديد من الدراسات حول هذا الموضوع، مثل كتاب عبد الحى دياب (المرأة فى حياة العقاد – دار الشعب) . وانظر صوفى عبد الله ، المرأة عند العقاد – الهلال – عدد خاص عن العقاد – أبريل ١٩٦٧) وقد وضح احترامه للمرأة من احترامه الشديد لوالدته وكتابته

عن المرأة فى الإسلام والشخصيات النسائية الإسلامية،وجاءت وجهة نظره و التى عرضت لها هنا ، مجملة لكل دراساته وانطلاقاً من موقف إسلامى أصلاً. ولكن الملفت هو شعر العقاد واهتمامه بالمرأة. وقد كتبت العديد من الدراسات فيه (انظرصابر عبد اللطيف عوض - المرأة فى فكر العقاد -الكليات الأزهرية ١٩٨٩) ومن الطريف أنه أ فرط فى حب المرأة وذاب رقة وغراماً وهو مالم يفت الدكتورة/ نعمات أحمد فؤاد فى الحديث عن شعره فى المرأة - بعد الكلام عن المرأة حيث تقول (العملاق يتطامن . ولكن للحبيب فحسب)

أريد التى ألقى سلاحى وجنتـــــى	اليها وألقاها من البـأس أعـــــزلا
أو أطّرح أعباء الجهاد وهمـــــه	لدى قدميها مغمض العين مرســـلا
وأنت إذا اقبلت أقبلت جحفـــــلاً	وجربت أسيافاً وشيدت معقـــــلا
فإن تهزمينى فاهزمى عن بصيـرة	مريداً لأسباب الهزيمـة مقبــــلا

راجع - نعمات أحمد فؤاد الجمال والحرية والشخصيه الإنسانيه فى أدب العقاد دار المعارف بدون تاريخ - ولعل فى هذا التعليق من الدكتوره نعمات - مع تقديرها الشديد للعقاد - مايؤكد وجهة نظره فى أن المرأة تنظر للقضية على أنها خصومة بين الجنسين.

٨٦ - العقاد - القرن العشرون ص ٣٢٢.

٨٧ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٢.

* ويتناول العقاد هذه المشكلات تفصيلياً بالمناقشة والتوضيح فى كتابه (عقائد المفكرين فى القرن العشرين) فيناقش مركز الكون ص ٣٩ ، وقوانين المادة ص ٥٥ ، ومذهب التطور ص ٦٧، والديانات المقارنة ص ٧٤ ومشكلة الشر ص ٧٩ . ليوضح رأيه فى كل من هذه المشكلات فى ضوء العصر، وفى ضوء العلم الحديث ، وآراء العلماء،وكذلك انظر «الإسلام دعوة عالية » - دار الهلال« - العلوم الطبيعية ومسائل العقيدة ص ١٠٦ وفى «الفصول» يناقش كتاب (على أطلال المذهب المادى) الذى ترجمه محمد فريد وجدى .

انظر الفصول ص ٧٠ - ٧٦ المكتبة العصرية - بيروت .

٨٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٥.

٨٩ - العقاد المرجع السابق ص ٣٢٦.

٩٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٨.

٩١ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢٩.

٩٢ - راجع مذهب ألكسندر فى الألوهية فى فصل (الله ومرتقــه فــى فلسفـة التقـدم عند العقاد) - ص ؟

٩٣ - العقاد - القرن العشرون ص ٣٣١.

* راجع ماكتبه العقاد فى هذا الصدد فى كتابه(عقائد المفكرين فى القرن العشرين)ص ١١ - ٢٩ و انظر (الفصول) فصل دروب الإلحاد ، حيث يناقش الحجج المختلفة عند الملحدين فمنهم من يغريه الفهم الخطأ

لنواميس المادة ومنهم من تدفعه الرغبة فى التمرد وتحطيم القيود . وغير ذلك وتفهم - انظر ص ٢١٨ - ٢٢٢.

٩٤ - انظر العقاد- عقائد المفكرين ص ٩٩.

٩٥- انظر العقاد - القرن العشرون ص ٤٩.

٩٦- - راجع هيرفه روسو - الديانات - ترجمة فرى شماسى ص ١٠٤ سلسلة ماذا أعرف (٢٥) المنشورات العربية - بدون تاريخ .

٩٧ - انظر هيرفه - روسو المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٦ سلسلة ماذا أعرف - المنشورات العربية بدون تاريخ.

٩٨ - انظر على سبيل المثال : جوهان دورشنر : الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد؟ ترجمة - عيسى على عيسى،خاصة الفصل الرابع ص١١٩ - ١٢٩ - وناقش الموضوع من زواياه الأخرى / فى الكتاب سلسلة الألف كتاب الهيئة العامه للكتاب ١٩٨٨.

٩٩ - راجع ذلك - موسوعة بهجة المعرفة المجلد ٢ من المجموعة الأولى ص ٢٦٨ - ٢٧١. الشركة العامة للنشر والتوزيع - طرابلس ١٩٨٠ طبعت فى إيطاليا.

١٠٠ - العقاد - القرن العشرون - ص ٣٤٤.

١٠١ - انظر المرجع السابق ، عرض للموضوع ص ٤٦.

١٠٢ - سوف نعرض رأيه فى هذا الصدد فى الفصل الخاص بالإسلام والعلم.

١٠٣ - العقاد - القرن العشرون ص ٣٤٨.

١٠٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٤٨.

١٠٥ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٤٩.

١٠٦ - انظر فى موضوع العنصرية - جوان كوماس - خرافات عن الأجناس - ترجمة محمد رياض - راجعه محمد عوض محمد - مكتبة نهضة مصر ومطبعتها - بدون تاريخ.

١٠٧ - العقاد - القرن العشرون- ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

١٠٨ - العقاد المرجع السابق ص ٣٦٢.

١٠٩ - العقاد المرجع السابق ص ٣٦٢.

* - انظر (مطالعات فى الكتب والحياة)- (دواء لنفوس الشباب ص ٢٧٣).

حيث يشير إلى أن داء الشبان جميعاً هو الاستخفاف بالأمور وعدم أخذهم الحياة مأخذ الجد. وينقد بعض الشباب المصرى لهذا الوباء ، وأن العلم عنده شارة لالذة العلم ولا للتهذيب . وسعيه للتقدم والرفعة ليس لقوة النفس : بل إنها الغيرة من ظهور غيره بهذا المظهر دونه. وقل مثل ذلك فى مسائل الجمال والفنون، فجميعنا صرعى الظواهر، بل صرعى ظواهر الظواهر، وماهو أشد إمعانا فى الظهور والتدله بالأعراض والقشور. ويصف : إن كان الداء هو هذا اللعب السخيف فالدواء هو الوعى بالصحيح. وهنا يشير إلى رياضة النفس والجسد من الرياضة البدنية والفنون الجميلة جملة ليتعلموا معنى الحياةويخرج من اللفظ إلى معناه ومن الظواهر إلى الشغف بحقائق الأشياء.

راجع العقاد - مطالعات فى الكتب والحياة - ٣٧٣ - ٣٧٧ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت المجموعة الكاملة للعقاد المجلد الخامس والعشرون.

١١٠ - العقاد - عبد القلم ص ٢٨٦.

* انظر (على الأثير) - الحقوق والواجبات ص ١٤٥ - والواجب مقامات ص ١٥٠.

١١١ - انظر العقاد - عبد القلم ص ٢٨٨.

١١٢ - العقاد - عبد القلم - ص ٢٨٩.

١١٣ - العقاد - عبد القلم - ص ٢٨٩.

١١٤- العقاد - المرجع السابق ص ٢٩٠.

١١٥ - العقاد - على الأثير ص ٦٤.

١١٦ - انظر العقاد - عبد القلم ص ٢٩٠.

* وكان قد دار جدل بين الاستاذ العقاد، والشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوى، تطرق إلى العقل والعاطفة وأهميتهما فى التقدم . فرد العقاد يوضح رأيه بما سمعناه من أن دافع ليندنبرج فى عبور المحيط كان على جناح العاطفة. وكان الأستاذ الزهاوى يقول«من طار يحتاج العقل أخيراً ، ليندنبرج وصل إلى باريس من نيويورك فى ٣٤ ساعة ، فليخبرنى الأستاذ أين الذين طاروا بجناح العاطفة »

راجع عامر العقاد - معارك العقاد الأدبية ص ٤٠ - المكتبة العصرية - بيروت - بدون تاريـــخ .

وكان من ردود العقاد أيضاً قوله (إن الغربيين فى هذا الزمان يسبقوننا فى ميدان الكشف والاختراع) لأنهم يطلبون من الحياة فوق ما تطلب، لا لأنهم يحسنون مالانحسنه من الفهم والتفكير، فكل موضوع يصنعه الغربيون، نستطيع نحن الشرقيين ، أن نفهمه ونصنع على مثاله، ولكننا لانستطيع البداية، لأنها وليدة البواعث وهى قاعدة عندنا، ناهضة عندهم. فالتفاوت فى البواعث. أى فى الخلق والإحساس، وليس تفاوتاً فى العقل والتفكير، وطريقتنا نحن فى الإحساس بالأمور هى التى ينبغى أن يتناولها الإصلاح وليست طريقتنا فى فهم مايحتاج إلى الفهم والتحصيل).

- عبد الرزاق الهلالـــــى - الزهـــاوى فى معاركه الأدبيـــة والفكريـــــة دار الرشيد للنشر - بغداد ١٩٨٢ ص ٢٧٨.

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ عند العقاد



الإسلام منطلقا

يأخذ العقاد فى مشروعه للتقدم أو النهضة الإسلامية، الإسلام منطلقاً يؤمن به عقيدةً لأمته فى المستقبل، كما كانت فى ماضيهم تدفعهم إلى التقدم ولا تحول بينهم وبين أى وسيلة للنهوض والقيادة. والإسلام عنده قوة غالبة فى عصور فتوحاته، وقوة صامدة فى عصر تكالبت فيه عوامل الهجوم من كل صوب ومن كل دولة ومن كل عقيدة، وهو بعد كل ذلك عقيدة شاملة. و لننظر فى هذه الوجهات الثلاث.

الإسلام كقوة غالبة :

– عند ماجاء الإسلام كان العالم تتقاسمه قوتان : فى المشرق دولة الأكاسرة، وفى المغرب دولة القياصرة . وكل منهما فى صراع مع الأخرى ، وكانت الحرب سجالاً بينهما. وربما غلبت فارس فى واقعة ماكواقعة ذى قار لكنها لم تكن هزيمة دولة وسقوطها وإنما كانت هزيمة حرس فى ولاية. ولم تسقط الدولتان ، وعند ماجاءت الدعوة استغرب الناس تحدى الرسول لكسرى ، وضحك كسرى ساخراً وبعث بمن يأتيه به حياً أو ميتاً. وقال بعض العرب : لعله يحسبها غزوة من غزوات البادية !! ثم هزمت الدولتان فى بضع سنين . وأرجع بعضهم هذه الهزيمة لأسباب عديدة، قيل منها إنها الطبيعة العربية أو خشونة البادية وترف الحضارة. وقيل إنه احتقار العرب للعجم. ولكن هذا السبب أو ذاك لايفسر عنده هذا الانتصار إذ إن أشهر قائد عربى لم يكن إلا مترفاً من أكبر القبائل المعروفة بالترف والنعيم. ولأن من الجنود الذين هزمهم العرب من لم يعرف إلا خشونة العيش وشظفه . وكانت الدولتان تحكمان قبائل تتميز بخشونة العيش. وأما عن احتقار العرب للعجم فلم يكن العجم أقل احتقاراً للعرب ، والشواهد التاريخية فى هذا الصراع نفسه قائمة وكثيرة [(١)]،وإذن لابد للرجوع إلى السبب الصحيح وهو العقيده الغالبة التى لم تصمد لها قوة. هذه العقيدة التى تدفقت قواتها فى قرون لاحقة «لكن كم من عقيدة جديدة صنعت مثل هذا الصنيع؟ وكم ظاهرة تكررت فى تاريخ الدول والأديان» [(٢)] وخاصة إذا عرفناها فى القرن الثامن عشر. وقد كان القائمون بالدعوة فى آسيا الوسطى أقواماً من غير العرب، بل من الأفغان والترك الذين دخلوا حديثاً فى الدين.

الإسلام كقوة صامدة :

إن قوة العقيدة فى إبان عصور التخلف والتراجع ليست أقل عجباً من قوة العقيدة وهى غالية فى أحوال الشدة والسطوة . وبعد أن انهارت الدولة وخرج المسلمون من أوربا وسقطت دولة دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة، وقامت دولة الأستانة،وقد ظلت هذه الدولة تصاول أوربا حتى تلاحقت الضربات على الدول الإسلامية. وسقطت هذه الدولة تحت الحكم لاستعمارى ومابقى منها مستقلاً لم يسلم من افتئات المستعمرين على حقوقها. ومضى القرن التاسع عشر كله والأمر على ماهو عليه، أمم إسلامية متخاذلة وأمم استعمارية متحكمة، حتى خيل للبعض أن الأمر كله سيبقى على ماهو عليه، والمستقبل للاستعمار. فإذا ما انتهى القرن التاسع عشر وجدنا الاستعمار يتراجع وظهرت دولتان فى آسيا : أندونيسيا - وباكستان - وبدأت سائر الدول فى أسيا وأفريقيا طريقها للاستقلال ، بل إن الإسلام ظل باقياً بين الشعوب ثم أخذ ينتشر فى أفريقيا بالرغم من كل حملات التبشير . وسقط الآلاف شهداء إسلامهم. هذه هى القوى الصامدة، تقف مع القوى الغالبة.

وقد قيل فى تعليل انتشار الإسلام فى أفريقيا العديد من الأقوال والتفسيرات وكلها قاصرة عن التفسير الصحيح. من هذه الأقوال:

- القول بانتشار الإسلام لأنه يسمح بتعدد الزوجات.
- وقيل إنه يسوى بين الطبقات. وفى الهند استقطب طوائف المنبوذين وغيرهم لهذا السبب.
- وقيل فى انتشاره فى الأندلس إن أهلها كانوا فقراء ويعانون من رجال الدنيا والدين، فرحبوا بالملة الجديدة التى لاتفرق بين السادة والعبيد.
- أو أن الإسلام دين بسيط فى قواعده وأصوله إذ ليس فيه بعد الإيمان بالتوحيد وإقامة الشعائر مايحوج المؤمن إلي النظر فى الغوامض والمراسم التى نجدها فى العقائد الأخرى.

ويفند مفكرنا هذه الآراء وعنده أن هذه الأسباب وإن صلحت فى زمن واحد أو بيئة واحدة لاتصلح تفسيراً لانتشار الإسلام فى جميع البيئات والأزمان .

فالقول بانتشار الإسلام فى أفريقيا لسماحه بتعدد الزوجات غير صحيح ، فمن كان قادراً على تعدد الزوجات فى أفريقيا مازال يعددها . مع عدم وجود سجلات تحصى عليه العقود. كما أن للزواج صعوباته المالية ، وليس أغرب من أن يقال إن الإنسان الإفريقى يغير دينه ويخرج من ملته لأنه حال بينه وبين الزواج من أكثر من واحدة. وأن الإنسان ينتظر الدين الجديد ليدخل فيه

لأنه يسمح له بتعدد الزوجات. ونعرف أنه لم يرد تحريم لتعدد الزوجات فى الكتاب المقدس. وكل ماورد فى الإنجيل أن القس لايجب أن يزيد على زوجة واحدة. وكان شارلمان فى القرن التاسع عشر يجمع بين أكثر من زوجة ، بل زاد عدد زوجاته على خمس كلهن بقيد الحياة غير السرارى والزوجات غير الشرعيات[٣]. أضف إلى ذلك أن الإسلام قد حرم ماكان مباحاً، ومنها المسكرات التى فشت بين البدائيين.

وأما عن تعليل شيوعه بين طوائف المنبوذين فى الهند، فليس بالتعليل المنطقى فى تفسير الظواهر الاجتماعية ، خاصة مع علمنا أن هؤلاء المنبوذين لم يكونوا فى إيمانهم بعقيدتهم البرهامية أضعف إيماناً من غيرهم من الطبقات. وليس الفقير أو المحروم هو الأضعف إيماناً. ويؤكد التاريخ لنا كشاهد أن من المؤمنين بالدين الجديد من كانوا فى كثرتهم من ذوى الطبقات العليا والوجاهة الاجتماعية «وقد تحول الهنود إلى الإسلام فى بقاع الهند الغربية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب حيث يوجد المنبوذون وحيث لايوجدون. وتحول أهل سومطرة وجاوة إلى الإسلام بهذه الكثرة أو بأكثر منها وهم بوذيون يقل بينهم المنبوذون»[٤]

وإذن فلابد من البحث عن تفسير هذه الظواهر مجتمعة، ولابد من سبب يفسر دخول الطوائف المختلفة والشعوب المختلفة فى الأزمان والأماكن المتعددة غير هذا السبب أو ذاك، بل يجب البحث عن هذا العامل الذى يحبب هذه العقيدة إلى الحاكم والمحكوم. هذا السبب عنده هو مايسميه بـ (شمول العقيدة الإسلامية). ونسأله : مامعنى شمول العقيدة؟ أو مامعنى القول بأنها عقيدة شاملة؟

الإسلام كعقيدة شاملة :

يفرق العقاد بين الأوامر القانونية والأوامر الأخلاقية.

فالأمر القانونى إرادى يكتفى بتحقيق السلامة ولايذهب وراء ذلك إلى أمد بعيد.

والأمر الأخلاقى « يتحد فيه الشعور مع الإرادة فلايكتفى فيه بالإرادة فقط. وهناك نزوع إلى ماوراء السلامة، ويبقى بعد ذلك التطلع إلى ماوراءها وإلى ماهو أعلى منها. فصاحب الشعور الأخلاقى لايكتفى باجتناب العقاب والتزام أدنى الحدود.

والأوامر الدينية وآداب العقيدة تشمل – الإرادة والشعور – الظاهر والباطن، دون أن تخلو النفس من واحد منها. وإذا كان الالتزام القانونى يرجع إلى وجود الإنسان فى المجتمع. فالالتزام

العقائدى يرجع إلى ماهو أشمل من هذا، لأنه يرجع إلى اهتمام الإنسان بالكون كله، ولايفسره فقط كونه عضواً فى مجتمع. بهذا التعريف تصبح العقيدة الإسلامية هى الأشمل للإنسان، سواء كان إنساناً منفرداً أو فى مجتمع، فتصبح العقيدة هى المثل الذى يعمل لروحه وجسده. وتجعله ينظر لدينه ودنياه وتصلح له مسالماً ومحارباً . وتصلح له وهو يعطى نفسه ، وهو يعطى حق مجتمعه ؛ ولهذا «فإن شمول العقيدة فى ظواهرها الفردية وظواهرها الاجتماعية هو الميزة الخاصة فى العقيدة الإسلامية ، وهو الميزة التى توحى إلى الإنسان أنه (كل) شامل ، فيستريح من فصام العقائد التى تشطر السريرة شطرين، ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق»(٥)(٦)

الإسلام فى العصر الحديث

لقد أخذت قضية الإيمان فى العصر الحديث بعداً جديداً فى تناول الموضوع وفى طرح السؤال. لأنه مع بزوغ الثورة العلمية أو الثورة الصناعية جاءت عوامل بدت أنها عوامل للشك فى الإيمان. وليست قضية الإيمان بالمسألة السهلة؛ وذلك لأنها ترتبط بمكان الإنسان وضميره، كما ترتبط بسلوكه وعمله. وترتبط بتاريخه الطويل، تاريخ الإيمان أيضاً وترقيه فى مسألة الاعتقاد. هل كان كل هذا وهماً من الأوهام دار فى خلد الإنسان قروناً بعد قرون؟ وهل كان الإنسان بتصوراته هذه وأفكاره يضرب فى التيه؟ لأنه عاجز عن فهم الكون حوله،ولأنه ضعيف أمام الطبيعة، لاحول له ولاقوة. هل عجز الإنسان عن التفسير فألجأه عجزه هذا إلى الأوهام؟ حتى سلم لها نفسه وعقله وضميره ووجدانه وراح يرسم خطواته ويتلمس طريقه مشياً وراء الوهم؟.

إن كان الأمر كذلك فيالها من صدمة أكبر بكثير مما لحق به عند اكتشاف أن الأرض ليست مركز الكون . فالعلم قد بدا وكأنه يصطدم بالحقيقة الدينية. وقد بدا ذلك فى جانبين:

جانب العقيدة بعامة . هل يوجد إله؟

وجانب الكتب الدينية والعلوم الحديثة.

وقد ذكر العقاد أن جوانب الشك أو التعطيل خمسة فى العصر الحديث وهى :

١ - كشف كوبرنيكوس لمركز الأرض.

٢ - ظهور القوانين الطبيعية التى سميت بالقوانين المادية.

٣ - مذهب النشوء والارتقاء.

٤ - علم المقارنة بين الأديان والعبادات.

٥ - مشكلة الشر ، والذى تجدد منها فى القرن العشرين هو تفاقم الشرور لأنها فى ذاتها مشكلة قديمة (٧)

وقد تناولنا المشكلات من الزاوية العقائدية عامة، أعنى من زاوية وجود الله نفسه. ولكن تبقى هنا مشكلة العلم والدين فى نطاق الدين الإسلامى - نفسه - أو القرآن والعلم الحديث ،ولكن قبل كل شىء وفى موضوعنا هنا العلم والدين يجب أن نسأل هذا السؤال الذى يطرحه العقاد «فى

أى شيء من أمور العقل والمعرفة نرجع إلى العالم الطبيعى أو إلى العلماء المشتغلين بمباحث المعرفة التى اشتهرت باسم العلوم الطبيعية» (٨)

يرى العقاد أن الإجابة فى أوائل القرن الثامن عشر كانت فى كل شيء لأن الإنسان كان قد اكتشف المنهج التجريبى، وظهرت نتائج العلوم التى عرف الناس منها الأوهام القديمة حيث كان اللاهوتيون والمنطقيون هم المنوط بهم الإجابة عن كل شيء. ولكن العلم التجريبى والمنهج الاستقرائى حلا محل منهج الاستنباط، وأصبح العالم الطبيعى هو صاحب الكلمة فى كل مبحث وكل أمر من أمور المعرفة والفعل . وإذن فقد كانت الإجابة توحى بسؤال العلماء ، والعلماء وحدهم. إذ لاشيء عند هؤلاء الذين احتكروا من قبل علوم الدنيا والدين.

ظل الأمر كذلك إلى القرن العشرين فظهرت حدود لم تكن ظاهرة من قبل ، ومازالت تتسع مع زيادة المعرفة الإنسانية لهذه الحدود . وقد ظهرت فى جانبين :

١ - جانب العلم الطبيعى، ظهرت حقيقه علمية - وهى أن العلوم الطبيعية وصفية تسجل الوقائع والتجارب كما تشاهدها، ولكن ليس شأنها ولافى قدرتها النفاذ إلى حقائقها . فكل ماعدا الظواهر هو من قبيل الفروض كفروض الفلاسفة السابقين.

٢ - وأما الجانب الثانى فهو حدود العلماء الطبيعيين أنفسهم، إذ دلت التجربة أو الخبرة عندئذ أن عقولهم تتفاوت تفاوتاً بعيداً جداً من غاية الضيق إلى غاية السعة، هذه العقول تتفاوت فى فهم الظواهر الطبيعية، فالرأى الذى يقول به عالم فى حدود علمه وزمانه، ليس هو الرأى الأخير، وقد يخالفه فيه آخر يفوقه علماً أوهو أقدر منه عقلاً وتجربة ، ثم إن هناك أيضاً حقيقة أن المزايا العقلية لاتقتصر فقط على مجال العلم التجريبى ومايلزمه، فهناك كفايات أخرى غير هذا، فقد يتوافر لإنسان كل الصفات المطلوبة فى مجال العلوم التجريبية ومع ذلك «يبقى دون الغاية من ملكة التصور وملكة النظر أو ملكة « الرؤيا» التى تتقدم وراء الواقع إلى أمد بعيد. ولابد من التقدم وراء الواقع فى كل حال لتحقيق الغاية من الواقع إلى أقصى حدودها، فضلاً عن الخوض فى مجاهل الفرض والخيال » (٩)

فمن العلماء الطبيعيين من قرر أن طيران جسم أثقل من الهواء غير ممكن ، وظلوا على هذا الفرض حتى أوائل القرن العشرين. وقد اعتمدوا فى قولهم على العلم الطبيعى كما فهموه فكان خطؤهم فى فهمه - كما كان خطؤهم في التصور، بينما نجد قصاصاً وهو «جول فيرن» يسبقهم فى التصور، فتحدث عن حقائق علمية خاصة بالغوص تحت الماء، والطيران والسفر إلى

الكواكب، فكان له بذلك قدرة على «التصور العلمى» الصحيح فى نفس الوقت الذى عجز فيه علماء طبيعيون عن هذا التصور وعدوه من المستحيلات.

فإذا كان الأمر كذلك وجب إعادة السؤال : فى أى شىء من أمور العقل والمعرفة يرجع إلى العلماء المشتغلين بمباحث العلوم التى عرفت باسم العلوم الطبيعية؟ وستكون الإجابة مناقضة لإجابة القرن الثامن عشر، أى ستكون:إننا لانرجع إليهم فى كل شىء. أو نرجع إليهم فى كل شىء ولكن بشرط، وهو أن نحدد سؤالنا فى نطاق العلوم الطبيعية على ضوء التجارب، أما خارج هذا فالأمر معهم شأنه شأن السؤال الموجه إلى الباحثين والمفكرين فى كل باب من أبواب المعرفة الإنسانية المختلفة،وحقهم فى أن نستمع إليهم كحق الآخرين، وليس لأنهم يتعلمون بالوحى أو القول المؤكد القاطع (١٠) .

ومن حق العالم أن يقول عن شئون العقائد ماهو الموافق منها للحقائق وماهو المناقض، ولكن ذلك بحكم الواقع. وهنا ينبهنا العقاد إلى ضرورة الحذر ، وذلك.

«مخافة أن تعاد إلينا قضية الطيران المستحيل بجسم أثقل من الهواء، ولاتنقضى حتى يمتلئ الفضاء من الأرض إلى كواكب السماء، بأجسام كلها أثقل من الهواء»(١١) ولايخفى مايحمله رأيه هذا من تهكم على من سارع باسم العلم لينقض العقيدة أو يحاول السخرية مما ورد فى العقائد مما لايألفه العقل ولكن لا يجزم باستحالته كما سنرى.

إن الأمر فى الفكر الحديث والمعاصر لم يخل من نقد فى هذا الاتجاه ولعل أشهره الكتاب الذى أثار جدلاً كبيراً وأعنى به كتاب «نقد الفكر الدينى »(١٢)وهو يتعرض للفكر الدينى عامة ولكنـه ، يعرض أيضاً إلى الفكر الدينى الإسلامى – هذا فى جانب النقد أما فى محاولات التوفيق فهى كثيرة وكبيرة.

ومنهم من أنكر بعض الأقوال العلمية لأنه فهم أن الدين يرفضها من ظاهر النص كما فهمه، ومنهم من ذهب للتوفيق مع محاولات لتطويع النص. وهذه مواقف سنجد عرضها وتفنيدها عند مفكرنا، ثم رأيه فى الموقف الصحيح. وأعود إلى كتاب «نقد الفكر الدينى» فى بعض ماوجهه من نقد للفكر الدينى فى الإسلام.

والمؤلف بداية يؤكد على أنه لايقصد فى بحثه «الدين باعتباره ظاهرة روحية خالصة على نحو ما نجدها فى حياة قلة ضئيلة من الناس كالقديسين والمتصوفة وبعض الفلاسفة»(١٣)

وإنما هو فيما يقول يهتم بالدين من حيث تأثيره الشامل فى حياة المجموع فى المجتمع. ومن حيث هو يدخل فى صميم حياتنا ويشكل أفعالنا وبنيتنا الفكرية والنفسية وردود فعلنا نحو العالم نتيجة لما نشأنا عليه من معتقدات وتشريعات ومؤسسات تشمل حياة الإنسان كله، ثم مايحويه الدين من قصص وروايات عن التاريخ ونشوء الكون وبنيانه.

من هذه الجهة لايعد الدين بعداً روحياً فحسب ويفترض المؤلف وجود شخص يسميه رمزاً «س» قد ورث من الإسلا م معتقداته وقصصه وأساطيره.؟؟

ولكن هذا الشخص فيما يعتبر (س) مرهف الحس والوجدان يسأل ويمحص معتقداته كشرط لقبولها. فهذا الـ (س) سيواجه بالسؤال التالى « هل يحق لى أن أستمر فى قبول هذه المعتقدات الموروثة عندما لاتكون منسجمة مع القناعات التى توصلت إليها دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية ودون أن أضحى بوحدة وتماسك أفكارى بعضها مع بعض؟»[١٤]

وقد ذهب المؤلف إلى أن الموقف الدينى فى طريقه للانهيار مع وجود النهضة، ولم يحدث، بل بدلاً من هذا جاء الاهتمام بالدين ، وللأسف -.وجدنا الاتجاهات السلبية أو المواقف غير المتفتحة وغيرالقادرة على الفهم والاستيعاب أكثر انتشاراً ، وإذ حدثت بعض التراجعات عن المواقف الدينية الرائعة التى شكلت خطوات بعيدة فى الفهم والتجديد عند رواد التجديد فى الفكر الدينى.

والمؤلف يرفض أيضاً القول بأن النزاع بين العلم والدين ظاهرى فقط ومجرد خلاف سطحى، ليذهب إلى القول بأن «الدين كما يدخل فى صميم حياتنا وكما يؤثر فى تكويننا الفكرى أو النفسى يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً روحاً ونصاً»[١٥]

ويخطئ المؤلف فى حكمه ويتعسف بغير دليل أو بأدلة يقدمها لاتنهض حجة على مايقول ولاتؤكده . بل إن المؤلف فى حكمه هذا يقدم وجهه نظر سطحية ، وتخلط فى الغالب بين النص الدينى وبين بعض التفسيرات التى قدمها بعض من ذكرهم ولكنها لاتعتبر من الدين فى شىء .

وبعض النصوص التى ساقها المؤلف ، تدل على هذا الاختيار المتعمد من بعض الاتجاهات والتى نقدت من حيث الموقف من قبل المجتهدين التنويريين مثل فيلسوفنا من قبل.

ومن الغريب أن يقحم المؤلف موضوعات لايعنى بها العلم أو ليس له أن يقول الرأى القاطع فيها. وإليك نصه الذى يقول فيه «هل يفترض فى المسلم فى هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات

مثل الجن والملائكة وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج وجوداً حقيقياً غير مرئى باعتبارها مذكورة كلها فى القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات. أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء» (١٦) إن العلم لايحجر على الغيب ولايتكلم فيما لايعلم وفيما لايدخل أصلاً فى مجاله.

والعالم وهو فى موقف الإيمان أو الشك أو الإلحاد لاينطلق من علمه،أولا يتحدث باسم العلم.

ويشير العقاد إلى عقائد العلماء فيقول «من العلماء من عقيدته تقرير وتوكيد، ومنهم من عقيدته ترجيح ورغبة، ومنهم من عقيدته استعداد وانتظار، وحصة هؤلاء فى تأييد العقيدة غير قليلة، لأنها بمثابة «فتوى علمية» بأن العلوم التى تفرغوا لها وبلغوا مبلغ الثقة فيها لاتعارض الإيمان فى أساسه، ولاتمنع صاحبها أن يفتح صدره وضميره لعالم الغيب، فليس عالم الشهادة عندهم بالعالم الوحيد» (١٧)

فإذا أردنا أن نبحث عن (س) هذا النموذج الذى افترضه المؤلف أو تصور قلقه فلاشك أننا نجد كثيراً من (س) ولكننا لن نجدهم بالضرورة انتهوا إلى ماظن أنه لابد أن ينتهى إليه (سينه)، سواء جاء هذا السؤال من العالم الإسلامى أو من خارجه - وليعد القارئ إذن إلى عقائد المفكرين فى كتاب العقاد المشار إليه فى الهامش والفصل الذى عقده عن العلماء.

إننا سنجد «س» هذا يطالعنا فى كتاب آخر،ولكننا نجده يذهب إلى إجابة أخرى غير التى ذهب إليها (س) صادق العظم، وإن كان من المؤكد هنا أن « س» المفترض موجود ، بل لابد أن يوجد فى عصرنا مادام للإنسان عقله المتفتح وضميره الحى، أما أن تكون الإجابة هى النفى بالقطع فهذا موضع الاختلاف . قلت:إننا سنجد «س» فى موضع آخر وبإجابة أخرى، ففى كتاب قدمه عدد من العلماء يدور السؤال فيه لكل عالم كالآتى «هل تعتقد وجود الله؟ وكيف دلتك دراستك وبحوثك عليه» (١٨)

وفى هذا الكتاب يرد العلماء على الماديين والقائلين بوجود الكون مصادفة ويشرحون معنى المصادفة - مستمدين قوانين الرياضة وقوانين الاحتمال لنرى فرصة صدقه طبقاً للاحتمالات فى حدوث ظاهرة من الظواهر، إلخ .. كل فى ميدانه الذى تخصص فيه. يعرض رأيه ووجهة نظره ، لكننا مع ذلك لانفهم هذا من منطلق العلم نفسه،ولكن من العالم من حيث هو إنسان

دارس وصاحب عقلية علمية. وهى كما عبر العقاد بصدق: إن قولهم بمثابة فتوى علمية بأنه لا تعارض بين علومهم والإيمان فى أساسه.

وإذا أخذنا عالماً مسلماً لنواجهه بهذا السؤال أيضاً . فسوف نجد من يقول واصفاً معنى الحقيقة العلمية بقوله « ليس العلم الطبيعى الذى بهر عقول الناس هو بدوره نهاية المطاف، فالحقيقة العلمية ماهى إلا مجرد الوصف الصادق الأمين لأية ظاهرة كونية من غير الدخول فى كنهها، أو التعرض لحقيقتها المطلقة، فمثلاً عندما صاغ نيوتن قانون الجاذبية وصف لنا تلك الظاهرة الكونية وصفاً دقيقاً سليماً بمعادلة رياضية فقال : إن الجاذبية بين جسمين تتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتها عكسياً مع مربع المسافة بينهما. ولكن نيوتن لم يقل لنا شيئاً عن الجاذبية أو علتها»[19]

ومن هنا يذهب أستاذنا الفندى إلى حل المشكلات التى تواجهنا حلاً علمياً والدعوة إلى الثقافة والعلم والتخلص من الخرافات التى لحقت بالعقيدة فى عصور الظلام والتخلف، مع الحذر من الوقوع فى نوع جديد منها باسم العلم. ويدعو إلى أن يلم الدعاة من رجال الدين بقدر من الثقافة العامة وخصوصاً فى العلوم الكونية والجغرافيا والصحة[20]

وهو يخلص إلى الإيمان بالله والإسلام عقيدة، ومع ذلك ففى مقدمته عن حكمة كتابه يقول أيضاً « اتخذت من الكون معلماً لى، منه أستمد الحقائق وإليه أرد تلك الحقائق مستخدماً حواسى وعقلى، ولقد شاء ت إرادة الخالق جل شأنه أن يتخذ فى الكون أعجب النظم وأروعها لتنفيذ إرادته وإظهار آياته . وهى نظم وآيات أقرب ما تكون لفهم المتخصصين من العلماء الذين اتخذوا من الكون معلماً لهم»[21]

وسأكتفى هنا بإشارة إلى تعسف المؤلف فى تفسيره لتلك الآيات التى ذكرها وذكر معها أن الموفقين – كما أسماهم – يميلون إلى الإشارة للتأكيد على انسجام الإسلام والعلم الحديث.

ذلك عن أصل الإنسان وتكوينه فيذكر قول الله تعالى «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين.ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين)[22] يقول فى التعليق على هذه الآيات الكريمة «من الجلى أن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف القرآنى تعتمد على التدخل المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر، أى أن نقلها

من نطفة إلى علقة يحتاج إلى عملية خلق جديدة، كما أن نقلها من طور العلقة إلى طور المضغة يحتاج كذلك إلى عملية خلق أخرى إلخ... »

وخلاصة القول هو أن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية لاتعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر فى سير أمور الكون.

هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع مع مايبينه لنا علم الأجنة حول تطور الخلية البشرية فى مراحلها الأولى؟ الجواب هو حتماً بالنفى .. (هكذا) لأن علم الأجنة لايدع مجالاً للشك فى أن الخلية تنمو بالتطور العضوى من طور إلى آخر وفقاً لقوانين طبيعية معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة وعلى أساس معطياتها الأولية»[٢٢] إلخ . وواضح إذن مافى كلام المؤلف من تعسف فى تفسير الآيات القرآنية ومن إقحام العلم فى ميدان آخر ومن خلق تعارض وهمى لايوجد إلا فى تصوراته الخاصة .. وأنا أسوق هذا النموذج حتى نوضح فكرة الخطأ عند هؤلاء المتكلمين باسم العلم بغير دليل ولابرهان. فالقول بالتدخل المستمر هو خاص بالمؤلف وحده، لأن القرآن الكريم أشار مرات إلى سنة الله وقدرة الله . وعمل الطبيعة وفقا للسنن الإلّهية لايعنى خروجها عن إرادته ولاعن قدرته لأنها أصلاً بحكمته.

ومع ذلك ، ومع فرض أن هذا يتم بتدخل، فكيف يفهم المؤلف معنى التدخل؟ وكيف ينتظر أن نفهم هذا التدخل أو أن نراه حتى لا يتعارض مع القانون المطرد؟ وهل التدخل نفسه يعنى أن يأتى الأمر على غير مايلاحظ فى كل مرة ؟إن الآيات الكريمة فى سياقها وإشارتها إلى هذا التطور فى مسألة تكون الإنسان وتطوره من نطفة إلى علقة هو دليل على الاطراد ودليل على عمل سنة الله فى هذا التطور. والعلم كما أشار الدكتور الفندى، يصف ولايدخل فى كنه الظاهرة موضوع الوصف. ولايتعرض لحقيقتها المطلقة. ولكن المؤلف أراد غير هذا، فذهب إلى تصوره وحده، والخطأ نجده أيضاً عند بعض من سارعوا برفض هذه الاكتشافات باسم الدين ظناً منهم أن هذا يتعارض والفهم الديني. كما نجد الخطأ أيضاً عند من يسارع مع كل نبأ علمى لم يتحقق بعد أو كل نظرية فى مجال المناقشة إلى محاولة إيجاد دليل عليها متعسفاً.

والحقيقة أن العقاد قد عالج المشكلة بشكل وافٍ من الناحية العلمية والدينية. يقول العقاد:

«وإذا نظرنا إلى أصول الأسباب الكبرى تعذر على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التى تلازمها ثم نقف عندها. فمن العسير على العقل أن يسلم أن الظواهر المادية هى أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها، ملازمة لها، مستقرة فيها .. لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من المادات، كلها خالد، وكلها موجود بذاته، وكلها مع ذلك مؤثر فى غيره، وهو مستحيل .. فهل هناك ألوف من المادات، أو هناك مادة واحدة؟»[٢٤]

ويرفض العقاد القول الأول على أساس أنه لايمكن وجود مادات كلها أزلية خالدة بصفاتها وطبائعها إذ كيف يؤثر الخالد فى خالد مثله؟ وماذا يعنى أن يوجد منذ الأزل ليؤثر فى موجود مثله منذ الأزل؟

وأما القول الثانى بأن هناك مادة واحدة ترجع إليها فقد بطل عندئذ القول بأنها أساس الحوادث بطبعها، إذ لابد أن تكون عارضة ويأتى أثرها على حسب ماأودع فيها. وعلى هذا ينتهى العقل إلى القول بأن الأسباب ليست موجدة الحوادث ولاتقدمها على الحوادث بقوة تخصها، وكل ما فى الأمر أنها مقارنات تصاحبها. أى أن الأسباب تحدث مقارنة بمسبباتها. ولاينفى العقاد بذلك القول بالسبب لأنه عنده موجود لا خلاف عليه. لكن السؤال هو «ما السبب»؟

أو أن السؤال باختصار: هل السبب موجد الشىء أو أنه حادث سابق له، مقترن به؟

وعند العقاد أن العقل يمنع القول بأن السبب هو موجد الشىء وكل مايستطيع أن يقرره هو السبق، والسبق غير الإيجاد، ويعرض لرأى الغزالى ورأى ديفيد هيوم فى ذلك، ويرى أن الاعتراض على السببية فى الظواهر الطبيعية يقوم أيضاً على التلازم بين الأسباب.

والنتائج فى الوقائع الطبيعية ليست تلازماً عقلياً يفرضه العقل - كما يحدث فى الرياضيات والقضايا العقلية عندما يلزم العقل بالنتائج عن المقدمات التى تلزمنا. وإنما السببية التى تلازمها هو تلازم المشاهدة والإحصاء، وكل ما تفعله هو التسجيل أو الوصف لما شاهدناه[٢٥]. والمهم أن ما ينتهى إليه العقل فى ذلك هو أن الأسباب مقدمات مقترنة أو مصاحبة ولكن لايعنى ذلك أنها تغنى عن المصدر الأول لجميع الأسباب.

يقول «هناك سنة الله فى الطبيعة «سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا [٢٦]» «ولاتجد لسنتنا تحويلا»[٢٧] ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله أو إلى كلمة الله «إنماأمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[٢٨] «إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن

فيكون[29] ... «والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه»[30] .. «وما كان لنفس أن تمــوت إلا بإذن الله » [31]

ثم يذهب العقاد إلى أن كل شيء من الحوادث يحدث بالأمر المباشر من الله . وقوله تعالى «كن » هو للتقريب لأن المسألة أهون بكثير عليه من ذلك . وعنده أن الناموس لايملك وحده القدرة التى يكرر بها حدوث ألف حادثة على نفس الوتيرة من الانطباق والتوافق . فلابد من قدرة. والذهن الضيق قد لايفهم معنى قوله «كن » لأن الأمور عنده تختلط بمقاييس البشر من الأحمال والمقادير، مع أن الحقائق قد أصبحت عندنا تنتهى إلى معادلات رياضية ، فالإيجاد إذن بالنسبة لصاحب الوجود المطلق هو مسألة معقولات تقع لأنها قائمة فى العقل المحيط بجميع الكائنات، ولافرق بين مايقع فيها كثيراً متواتراً أو يقع قليلاً نادراً ، ولابين البعيد منها والقريب . لأنه لابعيدفى العقل المطلق ولاقريب، ولاحاجة إلى انتقال ولاحمل أثقال»[32]

تفسير القرآن علميا

والاتجاه إلى تفسير القرآن تفسيراً علمياً قد شاع فى العصر الحديث، ومع الانفتاح على العلوم الطبيعية والتقدم العلمى الغربى.

وقد تحدثت عن حاله الفتى (س) أو هذا الإنسان العصرى الذى يقلقه ضميره العلمى، فيسأل عن المعتقدات التى نشأ عليها،وهل يمكن أن يقبلها. أقول إننا نجد هذه حالة طبيعية،ويجد فيها مفكرنا وفى شيوع هذه التساؤلات عند الشباب ظاهرة يغتبط بها «لأنها تدل على بحث الشباب المتعلم فى أمور عقيدته وضميره، وحرصه على الفهم المستقل أنفة من التقليد أو التسليم بغير دليل» (٣٣)

وهذه المحاولات عرفت فى الشرق والغرب وعند أبناء الديانات وقد تركزت خاصه فيما يتعلق بالمحاور الثلاثة الآتية:

- مسألة خلق الإنسان الأول .
- مسألة السماوات وسكانها .
- مسألة القيامة والحساب .

والسؤال يدور حول طريقة فهم الكتب المقدسة. هل يجب فهمها فى ضوء العصر وعلى حسب النظريات العلمية الجديدة؟ أم يجب فهمها كما فهمها الأولون ؟ وعنده أن الإجابة لاهذا ولا ذاك.

إن القرآن طالب الإنسان أن يفهم ويجتهد فى فهمه دون تقييد أو تقليد للآباء والأجداد ، والقرآن يخاطب الإنسان على مر العصور، ولن يكون تفكير الإنسان اليوم كالأمس والغد على نسق واحد، ومع ذلك فنحن مطالبون بفهم القرآن كما كان يفهمه القدماء من جهة، وفى ضوء عصرنا من جهة ثانية. ولكن ليس يعنى قولنا فى ضوء العصر هو الجرى وراء كل نظرية وخبر من الأخبار العلمية. ولنأخذ مسألة كروية الأرض. لقد ظن بعد الناس أن الكروية لاتتفق وكلمة البسط بالنسبة للأرض. ولكن البسط ليس نقيضاً للكروية لأن الناظر فى الواقع يعلم أن الأرض مبسوطة أمامنا، ومع هذا فامتدادها هذا لاينقض معنى الاستدارة، ونعرف ذلك إذا عرفنا أن نقيض البسط هو القبض وليس الاستدارة الكروية(٣٤) .

وليس لنا إذن أن نسارع لنؤكد اتفاق القرآن وكل نظرية يقول بها العلماء . ولنأخذ مثلاً النظريات الخاصة بنشوء المجموعة الشمسية، فهناك ثلاث نظريات أساسية أشار إليها باقتضاب وهو يعنى نظرية بيفون، ونظرية لابلاس. ثم التعديل الذى طرأ على نظرية بيفون عند جيمس جينس، وتوماس تشمبرلين[٣٥]

وقد كان يظن قديماً أن السموات والأرض وجدتا من مادة قديمة كانت مبعثرة فى الكون. ثم أثبت العلم الحديث أن الأرض لم تكن موجودة قديماً وإنما وجدت أو بدأ ظهورها منذ نحو ثلاثة بلايين من السنين – وكانت فى صورة ملتهبة – ثم بردت وتكونت القشرة الأرضية الخارجية – وأقدم الصخور التى عاصرت هذه الفترة تبلغ فقط حوالى مليون سنة.

وأعود إلى النظريات الثلاث الأساسية فى تكوين الأرض، حيث يرى بيفون أن المجموعة الشمسيه قد تكونت نتيجة لاصطدام نجم بالشمس. وقد أدى هذا الاصطدام إلى تطاير أجزاء من الشمس. منها ما فقد فى الفضاء ومنها ما دار حولها بفعل الجاذبية وأخذت تدور حول الشمس فى أفلاك تكون سطحاً واحداً وفى اتجاه عام واحد مع دوران الشمس حول محورها.[٣٦]

أما لابلاس، فيذهب إلى أن السبب هو انفجار حدث فى الشمس دون اصطدام أو دون سبب خارجى – وأخذت هذه الحلقات المتطايرة تبرد وتتحول من بخار إلى كتل حيث يقل حجم الغاز ويتضاغط وتزداد سرعته حتى انقسم إلى كتل هى التى كونت كواكب المجموعة.

– النظريه الثالثة : وهى تعديل لنظرية بيفون – فهى تقول بحدوث أثر خارجى عبارة عن مرور نجم جبار قرب الشمس مما جعل جاذبيته تؤثر عليها، فتدفقت موادها الغازية والسائلة بفعل جاذبيته فى اتجاهه، وأخذت الأجزاء تبتعد عن الشمس متجهة إليه إلا أنه كان قد ابتعد . وهنا استقرت فى أفلاك الكواكب المعروفة الآن ، وذلك بعد انقسام شريط اللهب إلى أجزاء[٣٧]

هذه النظريات يرى العقاد أنه من الخطأ أن نسارع لنوفق بينها وبين القرآن. كما يذهب البعض فى القول بأن القرآن يؤيد النظرية السديمية فى نشأة المجموعة الشمسية «أو نشأة الكواكب عموماً من دخان المجرة المشهود أو دخان المجرات الأخرى التى لاترى بالعين ولا بالمناظير»[٣٨]

وأما عن مذهب التطور والموقف منه على هدى القرآن فيرى العقاد أن « الذين أنكروا مذهب التطور، يحق لهم أن ينكروه من عند أنفسهم لأنهم لم يطمئنوا إلى براهينه ودعواه، ولكن

لايجوز لهم أن ينكروه استناداً إلى القرآن الكريم، لأنهم لايملكون أن يفسروا خلق السلالة الآدمية من الطين على نحو واحد يمنعون ماعداه»[٣٩]

وعليهم أن يؤمنوا بأن الله سوّى الطين وبث فيه من روحه. أما كيفية التسوية وكيفية النفخ والزمن الذى خلقت فيه فهذا أمر ليس من شأنهم أن يحددوه ولا من شأنهم أن يقحموا آراءهم على القرآن. والخلاصة عنده يحددها فى أن « كل مايجب على المسلم أن يؤمن به، أن كتابه الإلهى يأمر بالبحث والتفكير، ولاينهاه عنه، ولايصده عن النظر والتأمل فى مباحث الوجود وأسرار الطبيعة وخفايا المجهول كيفما كان، ولكنه لايأمره بالتماس التوفيق بين نصوصه وبين نظريات العلوم كلما ظهرت منها نظرية بعد نظرية يحسبها العلماء ثابتة مقررة، وهى عرضة بعد قليل للنقض والتعديل ، بل لا يأمره الكتاب بالتوفيق بين الكيفيات التى يفهمها العلم والكيفيات التى قدرها العقل لفهم المسائل الكونية فى بداءتها الأولى ونهايتها الأخيرة بين طوايا الغيب المجهول.. لأنه ينبغى أن يعلم عقلاً وإيماناً بأن اليوم إذا نسب إلى الإله أو نسب إلى عمر الكون ان يفهم منه أى يوم من أيام عمر الإنسان، قبل أن يوجد وقبل أن توجد الأرض التى خلق عليها الإنسان»[٤٠]

ويعرض العقاد لمذهب دارون فى الشرق العربى ومادار حوله من آراء وردود . فقد حدث فى الغرب كما حدث فى الشرق هذا الخلط الذى وقع فيه البعض ممن فهم مذهب دارون على أنه يناقض فكرة الخلق. وقد جاء إلى الشرق وهو فى «جاهلية» ولكن هذه الجاهلية لم تكن حجاباً دون المذاهب الفكرية التى يطلع عليها المثقف الأوربى فى حينها - لأن طبيعة المذهب وهو يتحدث فى أصل الإنسان ونشأته لم يجعله بعيداً عن المفكرين - وقد أشار إلى رد الأفغانى وغيره من المفكرين، وهو يصحح فهم الأفغانى للمذهب[٤١] حيث ظن الأفغانى أن دارون يذهب إلى أن الإنسان كان برغوثاً وخلط فى فهم المذهب، فصححه العقاد وأظهر خطأ الأفغانى فى فهمه. وكذلك يعرض لكتاب «نقد فلسفة دارون» للشيخ «محمد رضا آل العلامة التقى الأصفهانى من علماء الشيعة» وقد ذهب فى رده إلى أنه يدافع عن الإسلام خاصة ولكنه يدافع عن قضية الإيمان ضد الإلحاد، وعنده أن المؤلف أنصف المذهب ولم يحسبه من المذاهب القائلة بالإلحاد والتعطيل، وإنما تسرب إليه الإلحاد من تفسيرات الماديين الذين حولوا مقدماته على الوجه الذى يوافق نتائجهم المقررة سابقاً [٤٢]

وهو بعد أن يستعرض مؤلفات عديدة – يذهب إلى أن مشكلة الحلقة المفقودة بين الأنواع كانت مشكلة المشاكل فى تمحيص المذهب. وقد لخص العقاد المواقف المختلفة عند رجال الدين فى مناقشة هذا المذهب إلى ثلاثة مواقف:

١ – اتجاه يرفض ويجزم بالرفض ويحكم ببطلان المذهب جملة وتفصيلاً لأنه مناقض للدين غير مستند لأدلة قاطعة.

٢ – اتجاه يرفض المذهب لنقص الأدلة، ولكنه يعلق النتيجة فى انتظار أدلة مقنعة. ومع ذلك فالإيمان به إذا ثبت لاينتهى إلى تكذيب الاعتقاد فى الخالق.

٣ – اتجاه يرفض لأن الأدلة العلمية التى يذكرها العلماء لرفضه والتشكيك فيه أرجح من أدلة الإثبات عند من يؤيده.[٤٣]

ثم يعرض لأشهر من أيد المذهب وهو الدكتور شبلى شميل، وعنده أن الخصومة بين رجال الدين وبين شميل هى التى دفعته إلى خصومة الأديان، فذهب فى مقدمته إلى إرجاع الأديان لأصل واحد، وقد قامت عنده على عاملين :

١ – حب الرئاسة فى الرؤساء

٢ – ارتياح المرءوس إلى حب البقاء.

وقد كان من الطبيعى فى رأيه أن يدفع رجال الدين هذا الاتجاه فى الإنكار بإنكار مماثل. وعنده أن الطرفين قد أخطأ، رجال الدين فى رفضهم وإنكارهم باسم الدين أموراً لاتزال قيد البحث والإثبات والنفى، ويجوز أن تسفر بحوث الغد عن إثباتها بما يقطع الشك فيها . كما يجوز أن ينفيها بما يزيل مواضع الخلاف فيما بين عقائد الدين وحقائق العلوم[٤٤] .

ولكن العقاد يلتمس بعض العذر إذ جاءت المعلومات عن المذهب غير مكتملة، وتلقفها تراث التقليد فهاجموا العقيدة على أساس المذهب بغير سند صحيح. وهذه العجلة كانت وخيمة العاقبة. وقد ظهر ذلك عندما رفضوا القول بدوران الأرض حول الشمس ظناً منهم أنها تناقض العقيدة مع أنهم كل فى فلك يسبحون .

وعنده أن الشك قد ينقطع غداً ويظهر الخطأ فى فهم الدين والعلم على السواء « فإن زلزال المادية الذى اضطرب له الغرب اضطرابه العنيف لم يكن له حجة على العقائد الإلهية أقوى من هذه الحجة على الدين، كما تصور المتعجلون من المؤمنين على غير يقين»[٤٥]

وهذا الخطأ شارك فيه أيضاً زمرة من العلماء لأنهم تصوروا أن الأمر كالأمر فى المحكمة أن صاحب الدعوى مطالب وحده بالإثبات لأن مصلحته فى إثباتها.

وعند العقاد أن الدعوى العلمية أمرها غير ذلك، لأن المصلحة فيها مصلحة للكل. ومن ينكرها بغير حق يضر بالجميع.

فالإثبات إذن يجب على الطرفين وليس على المدعى وحده.

والخطأ الذى وقع فيه النقاد للمذهب على أساس «الحلقة المفقودة» يرجع إلى أنهم ظنوا أنه لابد للأنواع الوسطى أن يبقى لها ذرية. مع أن الوراثة لا تتم قبل استكمال خصائص النوع – يدل ذلك على توقف النسل بين الخيل والحمير والكلاب والذئاب، فلا ضرورة لبقاء النسل لهذه الأنواع. لأن من الأنواع الباقية من الأحياء من ليس لها فى الحفائر مايدل على وجودها القديم. فإذا جاز هذا فى الأنواع التى استكملت الخصائص ومازالت باقية فكيف يستكثر هذا على الأنواع التى لم تستكمل خصائصها فى النسل والتوريث؟.

ويبقى السؤال فى النهاية. هل فى الكتاب مايدل على إنكار مذهب النشوء؟

يجيب العقاد قاطعاً برأيه « وليس يخالجنا كثير من الشك ولا قليل فى خلو كتاب الإسلام مما يوجب القول بتحريم هذا المذهب .. فقد يثبت غداً أن المذهب صحيح كله أو باطل كله، أو يثبت أن بعضه صحيح وبعضه باطل، ولكن كتاب الإسلام لايصد عن سبيل العلم فى أية وجهة من هذه الوجهات»(٤٦)

وهو يؤكد أن القول بمذهب النشوء لايلزم بالقول بالإلحاد، وعنده أن داروين نفسه أكبر دليل على هذا. فما هو موقف داروين من مسألة وجود الخالق؟.

لقد ذهب داروين إلى القول بأنه يستريح للقول بوجود إله فى الكون، ولكن شعوره هذا لايلزم غيره، ولاحجة عنده على من ينكره. وكذلك « ألفريد رسل دلاس» شريك داروين فى القول بهذا المذهب. وقد كان يؤمن بوجود الإله. فعنده أن كون الطبيعة تجرى على منهج الانتخاب الطبيعى وعوامل البيئة الطبيعية لايحدث من الطبيعة عفوياً وغير ملزم عقلياً أن تجرى على هذه السنة. وعلى هذا يجوز أن يكون القائل بالمذهب من المؤمنين أو الملحدين، وذلك طبقاً للمنهج الذى يتخذه فى التفكير وأساليب الاستدلال(٤٧).

من هؤلاء القائلين بالتطور ومع ذلك يجعلونه دليلاً وأساساً للعقيدة الروحية - «برجسون» «وهو ايتد» . فقد يجد بعض المفكرين فى هذا التطور دليلاً على النظام.

ومنهم من يربط بين وحدة النظام ووحدة الغاية بل منهم قال إن سبيل الانتقاء ليس إلا طريقة اختارتها العناية الإلّهية لتدبير مقاصدها منذ القدم؟ فهناك نظام مطّرد لامفاجآت فيه[٤٨]

عندما سأل نابليون «لابلاس» عالم الفلك عن الله فى حركات الأفلاك، جاء جوابه بما فحواه أنه لايجد مكاناً للعناية الإلّهية.

ويقول العقاد:كأن «لابلاس» ظن أن حركة الأفلاك وحدها تفسر دورة الفلك دون حاجة إلى النظر والبحث عن علة وراء ها. وعنده أن هذا الأسلوب يناقض طريقة من يجد أن هذه الحركة تستلزم علة ولا تلزم عقلياً على صورتها الراهنة دون غيرها. وهذا الفارق فى التفكير يرجع إلى الفارق فى النظر إلى النظام والمعجزة. فالقائلون بأن هذا النظام لايلزم عقلاً بالضرورة على ماهو عليه يرون أن المعجزة ليست بعيدة عن القدرة الإلّهية المطلقة. وأن النظام دليل على وجود الله. والآخرون القائلون بالتطور معطلاً يرى فى نهجه صعوبة التوفيق بين التفسير بالقوانين الطبيعية وبين خرق هذه القوانين لإثبات العقائد الدينية.[٤٩]

التفكير والاجتهاد والمنطق

يرتبط الإيمان عند بعض الناس بتعطيل عمل العقل أو التقليل والتهوين من شأنه. وينتقد العقاد من هذه الزاوية لأنها فى رأيه تحد من فاعلية الفكر الإنسانى وتعوق تحرره فى النظر إلى الطبيعة ورؤية المشكلات القائمة على ضوء مايراه العقل ويقبله إذ تقيده ، وهى تقلل من قيمة العقل وأهميته فى النظر لمشكلات الإنسان. ولاشك أن الديانات فى الموقف من العقل والتعويل عليه تختلف من عقيدة لأخرى، كما أنه فى فترات الجمود والركود يربط البعض هذا الجمود والخوف من الحركة والتجديد باسم الدين. ويذهب بعض المتدينين خطأ إلى تقييد العقل تقييدا معيباً بعيداً عن روح الدين والعقيدة الصحيحة، خاصة والكلام هنا فى ميدان الفكر الإسلامى.

وسنرى الكثيرين يسخرون من العقل ومن العلم وفتوحاته باسم الدين. وقد تنبه العقاد لهذه المشكلة الخطيرة فتصدى لتبيان الخطأ فيها من خلال النص الدينى (القرآن الكريم) نفسه، وخاصة مع أهميتها فى قضية اليقظة الإسلامية، والتقدم الإسلامى والعربى.

ولذلك ألف العقاد كتابه بعنوان تفرد به وهو «التفكير فريضة إسلامية» وقد استهله بقوله: «من مزايا القرآن الكثيرة مزية واضحة يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتاً تؤيده أرقام الحساب ودلالات اللفظ اليسير، قبل الرجوع فى تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التى قد تختلف فيها الآراء. وتلك المزية هى التنويه بالعقل والتعويل عليه فى أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف»(٥٠)

وليس الموقف كذلك فى الأديان الكبرى، إذ قد تأتى الإشارة إلى العقل صريحة أو مضمونة، ولكننا كثيراً مانلمح شيئاً من الزراية على العقل باعتباره مزلة العقائد وأحد أبواب الإنكار. ولكننا نجد الإشارة إلى العقل فى القرآن لا تأتى إلا فى مقام التعظيم ووجوب العمل به والرجوع إليه. والتعويل عليه فى الأمر والنهى.

ويشمل الكلام القرآنى عن العقل شتى جوانب العقل كما يفهمه النفسيون وغيرهم أيضاً هنا سنجد :

١ - العقل الوازع.

٢ - العقل المدرك.

٣ – العقل الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح .

٤ – العقل الرشيد.

يشمل الكلام القرآنى العقل من هذه الجوانب ، ومن جوانبه الأخرى العديدة أيضاً، فى كل مايتسع له الذهن الإنسانى من الخصائص والوظائف.

والعقل من حيث اللفظ يرتبط بالوازع الأخلاقى والمنع والمحظور. من هنا كانت مادة «عقل» التى يؤخذ منها العقال، وكذلك فى اللغات الإنسانية الكبرى فكلمة «Mind» ومافى معناها فى اللغات الجرمانية تعنى الاحتراس والمبالاة.

والعقل المدرك، يراد به الملكة الخاصة بالفهم والتصور، ثم يأتى العقل المتأمل ، وهو يتأمل الأشياء ويستنتج ويستخرج منها النتائج ليبنى أحكامه.

ويشمل هذا كله ملكة « الحكم » وهى متصلة بملكة «الحكمة»، وتتصل هذه الملكات جميعاً. ثم هى تتصل بملكة : «الرشد» وهذه الوظيفة « فوق وظيفة العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الحكيم، لأنها استيفاء لجميع هذه الوظائف، وعليها مزيد من النضج والتمام والتمييز بميزة الرشاد حيث لانقص ولا اختلال »[٥١] الخطاب الموجه للعقل الوازع فى قوله تعالى «إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون» [٥٢] (البقرة)

وكذلك قوله تعالى فى سورة (المؤمنون) «وهو الذى يحيى ويميت وله اختلاف الليل والنها أفلا يعقلون»[٥٣]

وفى سورة العنكبوت « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»[٥٤]

ومن هذه الآيات مايشرح أسباب الاختلاف والشقاق بين الأمم.

ومن الآيات أيضاً ما تزجر ثم تنتهى إلى التذكير بالعقل لأنه مرجع الهداية فى الضمير الإنسانى كما جاء فى سورة البقرة. «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون»[٥٥] وشواهده القرآنية فى ذلك فيما سيأتى كثيرة فليرجع إليها فى موضعها[٥٦]

والشواهد على الخطاب الموجه إلى العقل المدرك بوصفه المنوط به الفهم والوعى وهما أعم من مجرد الإدراك لأن خطاب القرآن فى هذا إلى اللب. وهو معدن الإدراك فى ذهن الإنسان .

« واللب : العقل الخالص من الشوائب ، وسمى بذلك لكونه خالص ما فى الإنسان من معانيه كاللباب واللب من الشيء. وقيل هو ماذكى من العقل فكل لب عقل وليس كل عقل لباً ، ولهذا علق الله تعالى الأحكام التى لاتدركها إلا العقول الذكية بأولى الألباب نحو قوله تعالى «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»[٥٧] إلى قوله «أولو الألباب »[٥٨] يقول تعالى «والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ومايذكر إلا أولوالالباب »[٥٩]

« وقوله تعالى » «قل لايستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث، فاتقوا الله ياأولى الألباب لعلكم تفلحون» [٦٠]

وقوله تعالى «لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب»[٦١]

والخطاب القرآنى الموجه إلى (اللب) يوضح لنا أنه يخاطب أناساً عقلاء لهم قدرة على الفهم والإدراك تفوق مجرد العقل الوازع الذى يكف صاحبه عن السوء، وإنما هو هنا يرتقى إلى مرحلة الرسوخ فى العلم والتمييز بين الحسن والقبيح وبين الحسن والأحسن لأنه عقل يفهم الحكمة ويستعيد من الماضى ويستمع مستعداً إلى الذكر.

وإذا عبرنا إلى العقل المتأمل وجدنا القرآن يعبر عن ذلك بكلمات عديدة تشترك أحياناً فى المعنى وينفرد بعضها أحياناً بمعنى خاص.

من هذه الكلمات : الفكر - النظر - البصر - التدبر - الاعتبار - الذكر - العلم - وكلها تعنى بملكة التأمل ، ولكن كل منها لايغنى عن سواه فى توضيح المعنى فى مفهوم التأمل والحكم . وشواهده من القرآن الكريم . قوله تعالى فى سورة البقرة «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو. كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون»[٦٢] وفى سورة آل عمران «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض »[٦٣] وسورة الأنعام «انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون»[٦٤] وفى سورة الأعراف « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شيء»[٦٥]

وفى سورة القصص « من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون»[٦٦]

وفى سورة ص «كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته»[٦٧]

وفى سورة الأنعام « وهذا صراط ربك مستقيماً قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون»[٦٨]

وفى سورة البقرة «ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون»[٦٩]

وفى سورة المجادلة «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير»[٧٠] وغير هذا كثير - كما أشرت.

والعقل هنا ليس هو العقل المدرك والمقابل للجنون، لأن الجنون يسقط التكليف، واتجاهه هو العقل الذى يقابل الجمود والفتن والضلال وليست هذه مسقطة للتكليف، ولاتمنع المؤاخذة على صاحبها.

ويعلى القرآن من شأن من يعلو بملكته فى الفهم، على هذه المرتبة ليصل إلى مرتبة الحكمة والرشد. ولايتوقف عند مجرد التعقل، ولذلك أشار الله إلى قصة موسى مع الخضر مما نفهم معه أن الأنبياء يطلبون الحكمة أينما كانت ، وقوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»[٧١] والمهم فى هذا كله أنه لم يأت مصادفة أو عرضاً، إنما هو مرتبط بجوهر الدين - لأن الإسلام ليس فيه كهانة أو طبقة تقوم بالوساطة وتملك التحريم والتحليل أو تحرم وتهب النجاة، وإذن فلامناص من توجيه الخطاب إلى عقل الإنسان الحر الطليق من سلطان الكهانة وما إليها.

وليس فى الإسلام هيكل لأنه « فأينما تولوا فثم وجه الله » [٧٢] هنا إذن لا كهانة ولاهيكل فلابد أن يتجه الخطاب إلى الإنسان العاقل الحر.

ومن هنا كانت المسئولية الفردية «وأن ليس للإنسان إلا ماسعى . وأن سعيه سوف يرى»[٧٣] وهذا الدين إذن هو « الدين الذى يوكل فيه النجاة والهلاك بسعى الإنسان وعمله، ويتولى فيه الإنسان هدايته بفهمه وعقله، ولايبطل فيه عمل العقل أن الله بكل شىء محيط، وأن خلق الله للعقل لايسلبه القدرة على التفكير ولايسلبه تبعة الضلال والتقصير»[٧٤]

وإذا كان الخطاب القرآنى كما رأينا موجهاً إلى العقل الإنسانى، ويأمر الإنسان باستخدام عقله، فهذا الأمر الإلهى ينتج عنه أن ليس للإنسان أن يعطل عقله لمرضاة مخلوق مثله سواء أكان فرداً أو جماعة.

وهناك موانع تمنع الإنسان أو تعوق استخدامه لعقله يحددها فى ثلاثة :

١ - عبادة السلف التى تسمى بالعرف أو موانع العرف.

٢ - الاقتداء الأعمى بأصحاب السلطة الدينية - أو موانع القدوة العمياء.

٣ - الخوف المهيمن من أصحاب السلطة الدنيوية - أو موانع الخوف الذليل .[٧٥]

والإسلام لايرضى للإنسان أن يقف أمام هذه الموانع سلبياً ويلغى عقله، ولايرضى له أن يتنازل عن أكرم مطالبه (الإنسانية) وهو صلاح ضميره.

لايقبل منه الخضوع أمام العرف ولا أمام من يتسلط عليه باسم الدين أو من يتسلط عليه بالجاه والسلطان ، ولايكلفه شططاً فى ذلك «لاتكلف نفس إلا وسعها» [٧٦] وهذا المعنى تردد كثيراً فى سورة الأنعام والأعراف والمؤمنون وسورة البقرة .

وفى قدرة الإنسان أن ينجو بنفسه من هذا كله. والقرآن يرشده وليس يرضى له أن يقبل إهدار كرامته وقتل ضميره إذ « لا معنى للدين ولا للخلق إذا جاز للناس أن يخشوا ضرراً يصيب أجسامهم ولايخشوا ضرراً يصيبهم فى أرواحهم وضمائرهم، وينزل بحياتهم الباقية إلى مادون الحياة التى ليس لها بقاء وليس فيها شرف ومروءة»[٧٧] وقد جاء الإسلام فى بيئة للعرف فيها مكان العبادة، من حيث المهابة، وماذا كان يأخذ أهل الجاهلية على الرسول إلا أنه يسفه أحلامهم ويستخف بأصول النسب التى كانوا يتفاخرون بها!

إن الإسلام لايقف فقط عند الأمر بمقاومة هذه الموانع، ولكنه يعطى العقل حقه فى مقاومتها وحجته عليها ويعينه على ذلك ويثيره. فالإسلام إذ يقول للمسلم افتح عينيك وأعمل عقلك «فكأنه يقول له .. يحق لك أن تنظر فى شأنك ، بل فى أكبر شأن من شئون حياتك، ولايحق لآبائك أن يجعلوك ضحية مستسلمة للجهالة التى درجوا عليها»[٧٨] وإذا ارتبط العقل فى شأن العقيدة بعمل العقل، فأولى أن يكون كذلك فى مجال العرف الشائع، وقد رفض القرآن سلطان الكهانة والتسلط على الإنسان فى ضميره وعقائده، والتسلط والاستبداد فى الحكم المطلق أهون من تسلط الكهانة لأنه يتسلط على الضمير الإنسانى من خارجه، على عكس «الكهانة أو العرف وعبادة السلف. ولأن استبداد الحكم يرتبط بالمكان وقد يرحل عنه، كما أنه قد يكون مدعاة لثورة الضمير ورفضه. ومع ذلك فالقرآن يرفض كل ألوان الاستبداد لأنه قهر للعقل بغير إرادته. ويعطى الإسلام الإنسان الحق فى المقاومة لكل أشكال الاستبداد»[٧٩]

ولكن القرآن يفرق بين فضل العباد والرهبان«ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لايستكبرون»[٨٠] يفرق بين هؤلاء وبين المتسلطين بالكهانة. وفرق بين من لايستكبر بالمال وبين من يستخدمونه للتسلط والاستبداد.

ويرفض القرآن الأعذار المنتحلة بغير حق لتبرير الخنوع والذل «قالوا فيم كنتم، قالوا كنا مستضعفين فى الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»(النساء) (٨١)

ومع ذلك يشير العقاد أنه مع رفض القرآن لتسلط الآباء والعرف على الإنسان، فهو فى نفس الوقت يدعو إلى توقير الآباء والرحمة بهم، وذلك تأكيداً لخطاب العقل لأنه يخاطب أناساً تعمل عقولها وتفرق بين حالة وحالة، ولاتعمل كالآلات على وتيرة واحدة.

فالبر بالآباء، غير المضى معهم على الضلال. وهنا نشير إلى التفرقة فى ثلاثة مواضع :

١ – البر بالآباء غير اتباعهم على الضلال بغير تفرقة ولا إعمال عقل.

٢ – واسألوا أهل الذكر – ولكن على أهل الذكر أن ينتفعوا أولاً بذكرهم فإن لم يكن أمرهم كذلك فلا فائدة ترجى منهم لتذكرة غيرهم.

٣ – طاعة ولاة الأمر – غير الخضوع بغير عقل أو غير الخضوع لإنسان فى معصية الخالق، فلاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق.

والفرد والأمة مأمورون بهذا معاً ، والمسئولية مشتركة « وقوام الأمر كله ، بل قوام جميع الأمور فى جميع التكاليف أن النفس تحاسب على ما تستطيع ولا تؤمر بغير ما تطيق، ومن وراء ذلك تبعة الأمة كلها حين تؤخذ الأمة بوزر الأمة ولاينفرد منها كل فرد بمصيره مع مصائر الأمم، ولاخير للأفراد – مع تطاول الزمن – فى عيشة يقف فيها خير الفرد وشره عند بابه ولايحسب فيها حساب شركائه فى بيئته»(٨٢)

الاجتهاد ::

ويرى العقاد أن الاجتهاد قائم فى كل عصر وكل أوان، فليس أشر ممن يحرم على الناس أن يفكروا ويتأملوا بعد أن أمرهم الله بذلك.

وشر الناس كذلك من يحرم الاجتهاد على الناس جميعاً لأن معنى هذا أنه قضى عليه لآخر الزمان – بالحرمان من نعمة العقل والعلم والصلاح(٨٣)

والاجتهاد قد وقع نصاً وعرفاً وتقليداً. وقد اجتهد الرسول الكريم – واجتهد الخلفاء ومن تابعهم ، ولايمكن أن يقال الاجتهاد كان لازماً فى عصر النبوة والخلفاء ثم لايلزم فى العصر الحديث، لأن هذا حكم معكوس، إذ كيف يلزم فى العصر الذى تتوالى فيه نصوص الكتاب الكريم، والرسول موجود يسأله الناس، ثم يقال إنه غير لازم عند الاحتياج إليه؟.

وعند العقاد أن السياسة قد لعبت دورها فى منع الاجتهاد أو إطلاقه.

وبعد القرن السابع للهجرة، ركن العالم الإسلامى للجمود والضعف ومنع الاجتهاد ولجأ المسلمون للتواكل والانقياد فلم يجرؤ واحد للتقدم بادعاء الاجتهاد ولو قد فعل ماسمعه أحد.

وقد ظلت الأمة على ذلك أربعة قرون، ثم بدأت تتيقظ، وتقدم أناس بالاجتهاد. والمهم أن الدروس التى يخلص إليها من كل هذه العهود، سواء عهود الخمول أو عهود العزة والتقدم «فحواها من طرفيها المتناقضين أن العجز عن الاجتهاد والعجز عن الحياة مقترنان وأن المسلمين يحتفظون بمكانهم بين أمم العالم ما احتفظوا بفريضة التفكير»[84] والاجتهاد من ثم، ونلاحظ أن من قالوا بالاجتهاد هم الذين بدأوا القياس،ولاشك من استفادة القياس الشرعى من القياس العقلى ومن أبحاثه فى المنطق اليونانى.

المنطق :

ويرتبط الكلام عن العقل والتفكير بالكلام عن المنطق بوصفه صورة الفكر ، وأسساً للتفكير الصحيح .

والعقاد فى شرحه ودفاعه يأخذنا أحياناً من العقيدة إلى الفكر الإسلامى ، أعنى إلى الشبهات التى دارت حول بعض المفكرين الإسلاميين فى بعض الاتجاهات.

وهو لايغيب عنه أن ليس التراث كله مبرأ من العيوب وليس كله مزايا . وليس كله عيوبا أيضاً. ولكنه كثيراً ما يتصدى لهذه الدعاوى التى تقلل من قيمة الفكر الإسلامى أو تخلص من فهم معين لبعض الاتجاهات، لتنتقل إلى الحكم على المصدر نفسه .

فكما يقول : ظن جماعة من المستشرقين خطأ أن تحكيم العقل محظور على طائفة المسلمين لأنها ترى الإمامة رأياً يخالف جملة الآراء التى تأخذ بالمنطق فى مواضعه الصحيحة.

ولكنها – لاتجعل القياس – وهى لاتنكره – صالحاً لكل قضية فى الدين.

ويحتجون ببعض الفرق كالإسماعيلية والإمامية والباطنية – وعندهم أن هذه الفرق يصح أن يقال عنها أنها تفرط فى المنطق ولكنها لاتنكره ولاتنكر النظر والقياس، فهذا الذى قالوه فى هذا الشأن لاحقيقة له إذن.

وشاهده الفارابى الذى رعى أقوال الشيعة الإمامية فى شروط الإمامة . ومزج بينها وبين الشروط التى وضعها أفلاطون فى الجمهورية – وكذلك إخوان الصفا. فمع أخذهم بمذهب فى الإمامة أقرب لهذا، ألفوا الرسائل فى المنطق والفلك.

فالشيعة الإمامية أفرطوا فى هذا الباب وقد أخذ عليهم المسلمون هذا الإفراط بل التفريط وإنما الإمام هو المرجع عند انقطاع القياس. والحجة عندهم فى ذلك أن المعرفة ليست تعرف كلها بالقياس . (٨٥)

ويفرق العقاد فى البداية بين المنطق وصناعة الجدل، ويعرف المنطق بأنه « بحث عن الحقيقة من طريق النظر المستقيم والتمييز الصحيح».

والجدل « بحث عن الغلبة والإلزام بالحجة، قد يرمى إلى الكسب والدفاع عن مصلحة مطلوبة، وقد يتحرى مجرد المسابقة للفوز على الخصم وإفحامه فى مجال المناقضة واللجاج»(٨٦)

ويتبع نشأة الجدل أو الخطاب الإقناعى فى اليونان على يد السوفسطائيين وماجره من مماحكات. ويروى قصة جورجياس السوفسطائى مع تلميذه أواثلس (* *)

فالتفرقه كانت قائمة عند اليونان أنفسهم ولذلك فرقوا بين الحجة الخطابية وهى التى تقنع ولكن لايشترط فيها أن تدل على الحقيقة. بل إن السؤال الخطابى قد ينقض الحقيقة. وهذه إذن ليست من المنطق فى شىء .

وأبواب الجدل على هذه الصورة كلما وجدت فى أمة وجدت معها الفرقة والعناد بغير طائل. وجدنا ذلك فى بيزنطة، وقبلهم عند اليهود.

ومن أخطار هذا الجدل العقيم أنه :

– يغرى الناس بالمماحكة بالقشور وترك الجوهر واللباب .

– وأنه يثير البغضاء بغير طائل .

– ويشيع الخلاف إلى غير نهاية ، فتنقسم الأمة شيعاً وفرقاً وشعباً.

وقد ارتبط الجدل فى التاريخ الإسلامى عند انتقاله إلى المسلمين بمثل هذه الفتن: حتى ظن البعض أنها مكيدة للأمة الإسلامية من الأعداء فى الخارج والداخل، وروى عن ذلك ما يشبه

الأساطير . [٨٧]

ومن أسباب الخلط الذى صحب انتقال المنطق وصناعة الجدل، أن أدى إلى هذا الخلط فى تطبيق البرهان والقياس لأسباب عديدة منها :

- أننا قد نجد من يعرف المنطق ولايعرف العربية . فليس أهلاً للتطبيق على معانى القرآن لجهله بأسرار اللغة.

- ومن يعرف اللغة وأسرارها قد يجهل المنطق.

- وهناك من يجهل الإثنين ومع ذلك يهرف بما لايعرف،

- وفريق رابع أخطر وهو من يعرف المنطق واللغة ولكن يسىء النية.

وعند العقاد أن كل من عرف أو قال بتحريم الجدل إنما قصد منع هذه اللجاجة المؤدية إلى الفتن، ولكنهم لم يحرموا المنطق فى أسلوبه الصحيح، ويتناول العقاد أكبر الفقهاء الذين بحثوا هذه المسألة.

وهم : - الغزالى - وابن تيمية - وجلال الدين السيوطى ، وهو متابع للاثنين الأولين، وليس من هذه العلوم.

ويرى العقاد أن الغزالى وابن تيمية كانا حجتين من حجج المنطق «لايسبقهما فيه سابق من المتقدمين، أو المتأخرين، ومناقشتهما للمنطق مناقشة تصحيح وتنقيح وليست مناقشة هدم للأسس التى يقوم عليها، أو تفنيد للأصول التى يرجع إليها»[٨٨]

فالهدف عندهماإثبات الخطأ فى التطبيق وليس محو القياس والبرهان فى علم من علوم الدين أو الدنيا.

ويشرح رأيه هذا من خلال كتب الفقيهين، ويشير إلى دراسة الغزالى المنطق كما أشار فى (المنقذ من الضلال) ثم وقوفه على الخطأ الذى رآه.

وعنده أن الخطأ يعترى المناطقة من ناحية التطبيق. والغزالى نفسه يحرم فى كل كتبه التقليد ، ومن هذه الأقوال التى للغزالى فى مقاصد الفلاسفة «أما المنطقيات فأكثرها على نهج الصواب. والخطأ نادر فيها . وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد» . (٨٩)

ومنها قول الغزالى فى فاتحة كتابه. محك النظر، «إنك إن التمست شرط القياس الصحيح والحد الصحيح، والتنبيه على منارات الغلط فيها وفقت للجمع بين الأمرين فإنها رباط العلوم كلها» (٩٠)

فما يخشاه الغزالى إنما هو مغبة الجدل. وتعريض العامى لمشكلات قد لايستطيع إدراكها. وقد يسلبه التعرض لها طمأنينته، ويعرضه للقلق والاضطراب.

أما ابن تيمية فيرى العقاد في موقفه شبهاً بموقف الغزالى، إلا أنه يذهب إلى أن المنطق سليقة فى العقل. يستغنى عنه الذكى ولاينتفع به البليد، إذ جاء على غير سليقة واستعداد. ويستخلص العقاد من ذلك أن من كان موقفه هذا لايفهم منه أنه يلغى المنطق ويحرمه لأنه عندئذ يكون قد حرم فطرة الله.

وعنده أن كتب ابن تيمية تدل على أنه كان بصدد إنشاء منطق صحيح ولم يكن من قصده هدم المنطق القديم ؛ لأنه استخدم المنطق فى الرد على حجج الذين يسيئون استخدام الحدود والقياس.

ومايسوقه من كلام على ابن يتمية حول تكافؤ الأدلة واتخاذ هذا دليلاً على الخلط وعدم جدوى الفكر الكلامى.

وقوله إن المتكلمين مع ذلك أقل خطأ عن كل فرقة وقلقاً وحيرة من الفلاسفة لأن عندهم ماليس عند الفلاسفة .

من الحق الذى تلقوه عن الأنبياء . وأهل السنة والحديث أعظم اتفاقاً من أهل الكلام .. إلخ.

والواقع أن ابن تيمية ليس على صواب فيما يقول ، أو قل إن رأيه فى هذا الصدد فى حاجة إلى المناقشة.

والمهم أو الخلاصة فيما يقرره الواقع فى هذه المسألة كما يرى العقاد «أن حرية العقل لايقيدها فى الإسلام حكم مأثور على مذهب راجح أو على مذهب مرجوح»(٩١)

معنى القول (بتكافؤ الأدلة) :

الفلسفة والأخلاق

أولا : الفلسفة :

والعقاد يؤكد على أهمية الاتجاهات الفلسفية ، ولايرى أن ثمة تعارضا بين الإسلام والفلسفة ، أعنى الإسلام كعقيدة.

وكذلك يدحض الحجج العنصرية عند القائلين بتميز العقلية الآرية فى القدرة على تناول الموضوعات المجردة، وليس للعرب مثل هذه القدرة.

وكما أن للآريين القدرة على الربط والتركيب فى شكل كلى يجمعهاويؤلف بينها عن وسائط تدريجية.

والعقلية السامية عقلية تباعد وتفرق وتدرك الجزئيات متفرقة.وإذن يرفض الحجة القائمة تاريخياً على تمييزالآريين ثم يدحض بذلك بعد أن يبين زيف هذه الحجج القول الثانى القائل بتميز العقلية الآرية، وليس صحيحاً عنده أيضاً أن العقلية الآرية تطلب المعرفة لذاتها بينما تطلبها العقلية السامية لمنفعة فى معاشها. ولنأت إلى حججه فى دحض هذه الشائعات العنصرية.

عند العقاد أن رد اختلاف الشعوب فى الإقبال على الفلسفة على اختلاف الأمم، إلى سبب عنصرى هو تفسير قاصر لايفسر الواقع كما يظهره التاريخ.

والتفسير عنده أن السبب يرجع إلى أن الدول الكبرى التى تنشأ فى الوديان وعلى الأنهار، تنشأ فيها الكهانة والسلطة الدينية الموروثة، مما يجعل طلب المعرفة مرتبطاً بهذه الكهانة، ويجعله مقترناً بشىء من الخصوصية.

وهذه السلطة أيضاً نجدها فى أوربا من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر، وفى هذه الفترة امتنع ظهور الفلسفة . والدولة الرومانية مثل ذلك قامت وسقطت وهى عالة على الفلسفة اليونانية لأنها عرفت سلطان الكهانة أيضاً .(٩٢)

وهو فى نفس الوقت يؤكد على أن نشأة الفلسفة اليونانية لم تكن منبتة الصلة عن ثقافة العالم، وأن طاليس أبا الفلسفة اليونانية قد تعلم من المصريين الهندسة. وكان تلميذاً للمصريين فى

العلوم الرياضية وهو أحد حكماء اليونان السبعة وهذه «نحلة السبعة» إنما تعود فى المصدر إلى بلاد مابين النهرين حيث كان هناك القول عن السيارات السبع وعن السوابيع المتعددة فى إعجاز الكون.

وإذا كان أثر الحضارات السابقة فى هذه العلوم ثابتا ، فليست الفلسفة بدعاً وإن كانت قد تطورت تطوراً كبيراً بعد طاليس، ولكن لايرجع ذلك إلى ملكة معينة خاصة بالعقلية الآرية وإنما للأسباب التى سبق عرضها. ولأن اليونان لم تكن دولة متمكنة ولا دولة كهانة ،ومع ذلك فلم يحتكر اليونان هذا النبوغ الفلسفى إلا ثلاثه قرون[٩٣]

وموقف الإسلام من الفلسفة ومن الفكر والمفكرين عموماً، يدخل ضمن موقفه من الحرية، ويرفض الحرمان ، وذلك لأننا لانجد «فى الكتاب ولا فى السنة كلمة واحدة تحجر على التفكير فى شأن من شئون الفلسفة أو مذهب من مذاهبها، مالم تكن فى المذهب الفلسفى موبقة غير مأمونة على الشريعة أو على سلامة الجماعة، فلا جناح على الفيلسوف أن ينظر فيما شاء وأن يفصح عن وجهة نظره كما شاء»[٩٤]

بل إن موقف الإسلام العملى فى دنيا الواقع أو فى الدولة الإسلامية كان أرحب صدراً بالفلسفة اليونانية عن اليونان أنفسهم، ذلك إذا أردنا أن نلتمس المثل من الواقع الماثل للعيان.

فالثالوث الأكبر فى الفلسفة اليونانية – سقراط – أفلاطون – أرسطو – تعرض كل منهم للمأساة:

- سقراط أعدم بالسم .
- افلاطون بيع فى سوق العبيد.
- ارسطو اتهم كسقراط بالإلحاد من قبل أحد كهنة أثينا فهرب منها وقيل إنه ألقى بنفسه فى اليم. وأما فيثاغوراس فقد قتل.

وإذا قارنا ماحدث لفلاسفة اليونان فى اليونان بما حدث للمشتغلين بهذه الفلسفة فى البلاد الإسلامية نجد أنه لم ينكب فيلسوف لآرائه أو لفلسفته وإنما من نكب منهم كان وراء ذلك أسباب سياسية لا فلسفية.

فابن سينا نكب لأنه أراد أن يترك أمير همدان ويلحق بأمير أصفهان فسجنه الأول ليبقى بجواره لايسبب آرائه.

وابن رشد أشهر فلاسفة المغرب، قد نكب لأسباب غير الأسباب المعلنة أو الظاهرة.

وقد شرح ابن رشد كتب الأقدمين بأمر أبى الخليفة، لكنه لم يكن هو أول من شرح كتب الأقدمين. سبقه فى ذلك ابن باجه، فلماذا لم يتعرض لمثل ما تعرض له؟.

السبب عنده أن ابن باجه كان يحسن مصاحبة السلطان ولم يكن كذلك ابن رشد. فالسياسة هى التى تقف وراء مثل هذه النكبات التى تعرض لها الفلاسفة.

العقاد يرى إذن أن هذا الظلم يرجع إلى دنيا الناس ، أو أن العلة فى الأرض لا فى السماء.

والمصيبة من (الطبيعة) لا مما وراء الطبيعة. فالفلسفة مظلومة وفيها ينكب الفلاسفة باسمها، وإنما وراء هذا الحسد والضغينة أو السياسة، ولذلك تعرض - كما أشرت - ابن رشد ولم يتعرض الكندى والفارابى لمثل هذه النكبة، لأن الكندى اعتزل الناس واعتمد علي ماله إذ كان ميسوراً فتركوه وإن تندروا عليه لبخله. أما ابن رشد فقد « جمع على نفسه بين حسد الوجاهة والنباهة وبين سخط العظماء ونكاية ذوى السلطان»(٩٥)

وإذن فالخطر على الفلاسفة من الدنيا لا من الدين ، ومن الحاسدين وليس من العامة. ولأن العامة لايصل إليهم شىء من هذا فإذا تحركوا فابحث عن الصلة بينهم وبين القضية وسوف تجد فى النهاية أن المسألة وراءها حاسد أو وشاية من ظالم يستر ظلمه للفلسفة بدعوى إنصاف الديـن ، وإن الدين منه لبراء.

والعامة فى كل الأزمان عادة لايتحرشون ولاينالون أحداً إلا بوشاية حاسد وظالم . والناس لاشأن لهم بالتفلسف والفلسفة مالم تصبهم فى دنياهم . فإذا حدث فعندئذ توقع ما ستناله من العلية والدهماء، وتوقع سوء العامة.

وقد تعرض لهذا الخطر الأنبياء والمرسلون فكيف بالفلاسفة؟ المهم أن الدين لايرفض ولايعارض. وبذلك يكشف العقاد الزيف المستتر وراء كل دعوة باسم الدين للهجوم على الفلسفة لأنها ضيق أفق ، ولأن وراءها مصلحة ودنيا، لادين وغيرة على العقيدة. ولأن الدين الإسلامى لايصطدم والبحث فى هذه الموضوعات ولايحجر على العقل. ولذلك يقول:

«هى الدنيا ياصاحبى تظلم الدين كما تظلم الفلسفة بما تدعيه عليه وعليها»(٩٦)

وإذا عدنا إلى ما قلنا من واقع الأمة العربية قديماً، نجد أن هذه الأسباب كانت وراء المصادرة أحياناً، فحركة الزندقة مثلاً كانت حركة تتستر بالفلسفة ووراءها هدف آخر هو هدم الدولة الإسلامية ، وإقامة الدولة الفارسية. وإذا كان موقف الإسلام والدولة من الفلسفة اليونانية على ماصورنا فأولى أن يكون الأمر كذلك مع الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وقد تحدثوا فى كل باب من أبواب البحث الدينى التى كان الكهان قديماً يحجرون عليها ، نجدهم نظروا فى العقيدة الإلهية وفى أصول الخلق والوجود، والنبوءات.

وتتعدد الآراء وتختلف وليس الدين هو الذى يتتبع هذه الآراء فيمن يخطئ ومن يصيب ، بل الطبيعى أن الدين هو الذى يتبعه من يخطئ ومن يصيب – والمهم أيضاً أنه لايوجد فى القرآن ولا السنة مايحجر على مثل هذا النظر والبحث كما قدمنا.

وهو يعرض للآراء المختلفة لفلاسفة المسلمين مبيناً المباحث التى خاضوا فيها دون حرج أو مساس أوقيد ليخلص إلى أن العقيدة الإسلامية فى لقائها الأول بهذه الثقافات لم تضق بها ولم تنقص هذه العقيدة الشاملة فأحرى بها «ألا تضيق بثقافة من الثقافات بعد اتصال الأمم واستفاضة العلاقة بين معارفها وعقولها»(٩٧)

وموقف الإسلام كما هو من التفتح على هذه الثقافات، وإذن فموقف الإسلام من الفلسفة «أنه لايضيق بالفلسفة لأنها تفكير فى حقائق الأشياء لأن التفكير فى السماوات والأرض من فرائضه المتواترة، ولكن المذاهب الفلسفية قد يظهر فيها مايضيق بالإسلام ويخالفه حيناً بعد حين، ولا تثريب على عقيدة يخالفها بعض العقول، لأن العقائد لا تطالب بموافقة كل عقل على سواء أو على انحراف، وحسبها من سماحة أنها لا تصد عقلاً عن سواء»(٩٨)

وقد تفاعل العقاد بالفكر الفلسفى فى مصر ونشاط الجمعية الفلسفية القديمة فى ذلك الوقت ورحب بهذا النشاط والإصدرات ، وكتب فى مقال بعنوان « فى مصر فلسفة» ثم علق قائلا «نعم فى مصر فلسفة ونحمد الله على ذلك، كما حمد فردريك الكبير ربه على أن فى برلين قضاءً»(٩٩)

بل إن الحمد على وجود الفلسفة أولى ؛ لأن القضاء ضرورة من ضرورات الحياة يتلمسها الناس إذا فقدوها، ولكن ليس الأمر كذلك فى الفلسفة لأنها ليست من المفردات المحسوسات، وهى ضرورة لايحسها الإنسان إلا إذا تجاوز الزمن وتجاوز الأوطان إلى الكون كله والزمن كله. ومع ذلك فالفلسفة «ليست من البعد عن حياتنا الفردية أو حياتنا الاجتماعية بحيث تخرج من عالم

الطبيعة إلى ماوراء ها وإن الإنسان ماعاش ولن يعيش بغير فلسفة حياة منذ بحث فى العلاقة بينه وبين العالم المنظور والعالم المحجوب» (١٠٠)

ويؤكد العقاد على ضرورة الفلسفة ويغتبط لوجود نشاط فلسفى ولصدور العديد من الكتب التى يعد البعض منها فى مستوى خيرة الكتب الأوربية فى موضوعه ككتاب «الرواقية» لعثمان أمين . ويفرط فى هذا الاغتباط عنده لوجود حركة ونشاط فى ميدان التأليف الفلسفى والاهتمام بالفلسفة فى مصر، لأن فى هذا دليلاً أو بعض الأدلة « على انتقال المصريين من عالم الضرورة إلى عالم الحرية والاختيار ، ومن أسر الحاجة التى لا تخلو من عبودية إلى شرف الكماليات التى لاتخلو من عزة وارتفاع » (١٠١) والعقلية الفلسفية عنده ملكة أو قدرة لاتشبه كل الشبه ملكة العلم التجريبى ، التى هى بالنسبة للتفكير العلمى تكون قدرة الباحث على ملاحظة التجارب المحسوسة والمقارنة بين المتشابه منها والمختلف والخروج بعد ذلك إلى النتيجة العامة التى لاتتعدى الوصف والإحصاء. كما أنها تختلف عن قدرة العقلية الرياضية أو صاحب التفكير الرياضى، حيث يكفى فيها تفهم الباحث لعلاقات المدركات الذهنية التى يسلم بها العقل فرضاً وتقديراً دون وجود لها فى الخارج . فملكة التفكير الفلسفى والعقلية الفلسفية وإن كانت تختلف عن هاتين الملكتين إلا أنها تشترك فيها بنصيب لاغنى عنه « وقوامها الأكبر أن تحسن الفهم فى المسائل المجردة أو المفارقة كما يقول المتقدمون. وهى بهذا قد تشبه الرياضة إلى حد بعيد، لولا أن الرياضة تنتهى إلى الفرض ولايعنيها أن تتصوره أو تحوم حوله بوجدان أو إلهام. وقد يتعذر على الرياضى أن يفصل بين الممكن والمستحيل، وبين الجائز والواجب ، إذا تلبس الأمر بالمألوفات والمتكررات التى تلازم التصور وتلازم التخيل وراء الحس المتفق عليه» (١٠٢) وأهم خصائص العقلية الفلسفية هى القدرة على التجرد من المألوف. ويدعو العقاد إلى ضرورة ترجمة أمهات الكتب الفلسفية ، ومنها دعوته إلى ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو لما شاب الترجمات القديمة من غلط بالغ إذ كان جلة المترجمين القدماء، من النساطرة والإسرائيليين الأندلسيين يجهلون معانى الفلسفة، ودقائق اللغة العربية.

وعنده أن هذا لو تفرغ له مجموعة من الشباب الفضلاء المتفرغين للفلسفة بأنواعها ولو قسموا بينهم عمل الحكيمين لفرغوا منها فى عام أو اثنين.

فهذا عنده من طلب التمام وهو فرض عين على من يستطيعه.

الأخـــلاق :

والسـؤال عن الأخـلاق وارد بالضـرورة فى فلسـفـة تقـول بالتـقـدم فى التـاريخ وتنظر إلى مستقبل الإنسان على أنه اتجاه نحو الأعلى والأصلح دائماً ، وفى فلسفة تبحث فى يقظة الأمة وتعالج أعراض التخلف وتتطلع إلى مسـتقبل لها فى ركب الإنسـانية. والتصور الإسـلامى عند العقاد هو الأوفق من هذه الجهة أيضاً ، مـهما قيل فى تعليل نشأة الأخلاق من أنها مصلحة اجتماعية نشأت لصالح المجتمع حتى لاينطلق كل شخص برغباته وأهوائه التى قد تصطدم بمصالح الآخرين أو مصالح المجموعة، وحتى تتيسر العلاقات بين الأفراد ويتحقق التعاون بينهم.

العقاد يرى أن هذا التعليل ناقص ولايؤدى إلى مبدأ أعلى نقف عنده لأنه إذا تعادل خلقان فى تحقيق هذه المصلحة أليس من مبدأ أعلى يقاس عليه؟

هنا يقـول مفكرنا:أليس لحاسـة الجمـال ونزوع الإنسـان إلى المثل الأعلى وتحـقـيق الكمال شأن فى هذا الأمر؟

إن مقياس الجمال يؤخذ فيما هو أدنى وهو الحواس، وهى كلها نافعة والوجوه كلها نافعة ومع ذلك فحاسة الجمال ترفع وجهاً واحداً لأنه يعلو بروعة الحسن وربما كان من حيث مصلحة الجسم أو الوظائف أقل نفعاً. وإذن هل يدخل اعتبار الجمال فى مقياس الحواس ولايدخل فيما هو أرفع من خصائص النفس وخصائص المزاج[١٠٣]

وهنا يناقش العقاد مبدأين هامين فى فلسفة الأخلاق، أعنى مذهب المنفعة ومذهب القوة . ثم يتوسع ليناقش أخلاق المحبة وأخلاق القصد والاعتدال على مذهب أرسطو . أو القول بأن الفضيلة وسط ثم الأخلاق بمعنى الاجتماعية أو رد الأخلاق إلى وحى المجتمع أو وحى الإنسانية برمتها[١٠٤] . وهو يرفض مذهب المنفعة متسائلا « هل نعتبر كل إعجاب بخلق من الأخلاق ميزاناً حسابياً للمنفعة والخسارة، وتقديراً تجارياً لصفة من الصفات؟ وهل يروعنا كل خلق بمقدار ما ينفعنا ، سواء نظرنا إلى المنفعة المعلومة المحسوبة أو نظرنا إلى المنفعه التى تتحقق على طول الزمن فى أطوار الاجتماع؟»[١٠٥]

ثم يخلص إلى أنه « لابد أن يخطر على البال أن «لحاسة الجمال شأناً هنا كشأنها فى الإعجاب بمحاسن الأجسام، بل كشأنها فى الإعجاب بمحاسن الجمال ، أيًا كان القول فى أصل الشعور بالجمال »[١٠٦] فهذا المقياس الجمالى لابد من وجوده كمبدأ فى قياس الخلق المحمود. وإذا

رجعنا إلى أخلاق المنفعة يبقى السؤال قائماً : هل يمكن أن نرضى عن بعض الخصال الأخلاقية إذا لم يكن لها صلة بمصالح المجموع ؟ هل نقبل أخلاق الجزع أو المشاكسة أو أخلاق الغدر؟؟.

إن رؤية الرجل الجزوع قبيح تنفر منها حتى لو كان يؤدى إلى سلامة صاحبه ، وحتى إذا لم يكن له شأن بمصلحة المجموع. وأما مذهب القوة كما يصوره نيتشه فى التفرقه التى يضعها بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد فهى لاتقنعه أيضاً لأنه لابد من مقياس أو مبدأ أعلى هو مقياس صحة الجسد وصحة النفس، وهل القوى هو الذى يفعل مايشاء وهو ينطلق كالآلة يحطم مايقابله دون وازع أو رادع؟.

إن القول أن كل مايستطيعه القوى محمود وكل مالايستطيعه ذميم، إبطال للمذهب أو للمبدأ برمته لأنه يعنى الرجوع إلى العجز وقلة الاستطاعة فى النهاية.

ثم ماهو المقياس لما يختار ؟ هل يختار مايليق ويترك مالا يليق ؟ أوهو يشاء ويختار دون ضابط يبين القدرة. والضابط هو منع النفس عن بعض ماتشاء. ولايعنى الانطلاق معها في كل ما تشاء لأن القوة النفسية أقوى وأرفع من القوة الآلية. والمهم أن يكون القياس والضابط هو أن يختار مايليق بالكرامة الإنسانية ولايجرى مع النفس فيما تهوى بل أن يكون سيد نفسه. وهذا الضابط أو حاسة الجمال أشمل لأنه يشعر الإنسان بالتبعة وقد يملى المجتمع على الأفراد مايريد لكن هذا الفرد الذى يملك هذه الحاسة وهذا الضابط قد يرفض مايمليه عليه المجموع إذا رأى فيه ما يشين أو ما لايليق بالكرامة الإنسانية، ومصدر هذه الأخلاق الجميلة هو هذا المبدأ الذى يقرره القرآن الكريم «عزم الأمور».

وهنا يسأل :مامقياس التقدم؟ هل يقاس بالسعادة أو بالغنى أو بالعلم ؟ إن السعادة قد تتاح للحقير ولاتتاح للعظيم، والغنى قد يتاح للجاهل ولايتاح للعالم. والعلم أيضاً قد تتعلمه الأمة الضحلة ولاتتعلمه الأمم الغنية . ومقياس واحد هو الصحيح فى قياس التقدم «وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة، فإنك لاتضاهى بين رجلين أو أمتين إلا وجدت الأفضل منهما هو صاحب النصيب الأوفى من المسئولية ... وصاحب القدرة الراجحة على النهوض بتبعاته والاضطلاع بحقوقه وواجباته»[١٠٧] واستخدم هذا المبدأ لقياس الفارق بين العالم والجاهل والطفل والرجل الرشيد والعاجز والقادر، إلخ، فإنك واجده هو المقياس أو المبدأ الذى يقرر الفارق الصحيح ، ومن هنا أكد القرآن على التبعة والمسئولية لأنها مناط كل تكليف وكل

فضيلة أخلاقية. ومن هنا كانت الفضائل القرآنية كلها يقدر جمالها بمقدار نصيب كل منها من الوازع النفسى أو مايطلبه الإنسان من نفسه ولايطلبه منـه أحـد .

ومن هنا حث القرآن على البر باليتيم والمسكـين والأسيـر، والبر بالوالدين إنما هو البر بهما عند العجز وعدم القدرة على التأديب والجـزاء. والأمر بالبر هنا لايرجع إلى ضعف صاحب الحـق وإنما يرجع الفضل كله إلى النفـس الإنسانية وإلـى ضبط هذه النفس وعزم الأمور.

وقد أعطى القرآن للقوى القادر مثل هذا الحق الذى يملك زمام النفس : «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا»(١٠٨)

ثم هنا ضبط النفس عند الغضب والعفو عن المغضوب عليه . وقل مثل ذلك فى الفضائل التى يحث عليها القرآن من الصبر والصدق، والعدل والإحسان ، والأمل والحلم والعفو، إذ إن هذه الفضائل هى المثال المنشود عند من ملك نفسه ومن يطلب لها مثال الكمال، ويرفض لنفسه أن تنزل إلى مكان أقل من مكان الجميل الكامل من الخصال. ثم يشير إلى أن جماع هذه الصفات الأخلاقية كلها هى صفات الخالق سبحانه على قدر المخلوق فيما يتاح له من حيث هو (١٠٩)

وهو بذلك يأخذ بما ذهب إليه الغزالى فى (المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى) ويشير العقاد إلى المدارس المختلفة فى الفلسفة الخلقية ، ويرى أن القرآن يحمد من هذه الأخلاق المحمودة فى هذه المدارس الكثير إلا مذهب نيتشه ومذهب فلسفة الطبيعة الاجتماعيه فى فلسفة الماديين ، وذلك لأن مذهب نيتشه يعارض الأديان الإلهية جميعاً. ولكن لاقيمه للدين إلا إذا بعث قوة الضمير التى تقف أمام كل لون من ألوان الطغيان وقال بالإله الواحد الذى يسوى بين الناس ويربى فيهم وازعاً القوة البدنية وقوة المطامع والشهوات.

وهنا يفرق العقاد بين حماية الضعف وحماية الضعيف لأن حماية الضعيف تئول إلى حماية شاملة للأقوياء والضعفاء معاً (١١٠)

ويرفض العقاد مذهب هوبز أيضاً الذى يفسر كل خلق حميد بأنه قوة أو دليل على قوة .

فالصبر قوة لأن الضعيف يجزع ولايستطيع الاحتمال، والكرم قوة لأن القوى يثق فى قدرته على البذل والعطاء. والعدل قوة لأن القوى يغلب نوازع طمعه ودوافع هواه. وهكذا.

ولكن العقـاد يرى أن هذا المذهب لايقترب من الأخلاق القرآنية لطلب القوة لأن القرآن لايريد أن تكون الأخلاق حيلة لطلب القوة بل هى عنده وسيلة لطلب الكمال ، ومن هنا يجب

الإسلام للإنسان «أن يؤثر الهزيمة مع الكمال على الظفر مع القوة ، إذا كان الظفر وسيلة من وسائل القوة الباغية التي لاتتورع عن النجاح بكل سلاح»[١١١]

أما مذهب اليونان فهو مذهب يقوم على الحساب أو شبيه بذلك لأنه يبعد عن العوامل النفسية والقيم الروحية العليا، فهذا يجوز لو كان على الإنسان أن يختار بين رذيلتين مذمومتين، عندئذ يختار التوسط بينهما وكلاهما مذموم.

ولانقول إن الكرم نقص في البخل أو نقص في السرف . ولا نقول إن الكرم الزائد سرف ، إذ إن الكرم يتقص فيصبح كرماً . فزيادة الكرم معناها كرم كبير والنقص في السرف معناه سرف قليل دون خلط بين هذا وذاك لأنهما في الحقيقة أخلاق متباينة في الباعث وفي القيمة؛ ولذلك فهو يذهب إلى أنه لو صح مذهب أرسطو لتوقف الإنسان عن طلب المزيد من فضيلة بعينها، أعني يتوقف عن طلب الزيادة في الكرم إذ إنه سيتحول عندئذ إلى رذيلة السرف . إن هناك خلطاً بين الزيادة في الكرم والزيادة في العطاء.

وقيل قديماً «لاخير في السرف ولاسرف في الخير»

وهذا اللبس عند أصحاب مدرسة التوسط إنما يأتي من أنهم يقيسون الأمر على مصلحة الباذل من الناحية المالية . ولكن لو نظروا إلى الباعث والمصلحة في عمومهما ماوقعوا في هذا الغلط.

فإذا كان في وسع إنسان أن ينفق ألفاً ثم أنفق ألفين فهو مسرف لأن المسألة تتعلق بمصلحته هو. أما إذا تعلقت المسألة بغير مصلحته وهواه فالحساب الأخلاقي هنا يكون على أساس عدم حب المال وعلى قدر إنكار الذات والقدرة على البذل . ثم يأتي إلى مناقشة قيما أخلاقية محمودة وأخرى مرذولة، وأعني بهما الشجاعة والجبن، فمن هو الشجاع ومن هو الجبان ومن هو المتهور؟

إن المسألة ليست مسألة حساب وإنما مسألة قدرة على فهم الواجب والعمل، لأن الجبان والمتهور كلاهما لايفهمان الواجب والعمل.

وهو يرى مع ذلك أن هذا المذهب على مافيه ، أقرب المذاهب إلى الأخلاق الإسلامية، ذلك على أساس:

«أن خلق الاعتدال فضيلة مستقلة تدل على طبع سليم وعقل رشيد يقدر أن لكل عمل قدره ولا يمنعهما الاعتدال أن يذهبا إلى غاية الكمال إذا كان له هذا القدر بين أقدار الأخلاق»(١١٢)

وأما عن مذهب المصلحة الاجتماعية، فهو لايوافق الأخلاق الإسلامية كل الموافقة ولايخالفها كل المخالفة، إذ إن الأمر كله فى الإسلام أن المجتمع يقاس بالدين وليس العكس . لأن المجتمع قد ينزل إلى مرتبة دنيا يرفضها الدين ويراها مفسدة للمجتمع ويؤنب المجتمع عليها كما يؤنب الأفراد.

والقياس الصحيح قد يكون مصلحة النوع الإنسانى كله وهو المقياس المحمود فى الإسلام. وقد ترقى الإنسان فى الأخلاق وطلب الكمال وجاء هذا الإيمان بالإله فى التصور الإسلامى ليقول إن الكمال اقتراب من الله.

وقد يقال إن هناك اختلافا فى مفهوم الجمال، ولكن القول الصحيح هو يحب أجمل الشمائل وأجمل الخصال . وهذا المثل الأعلي يقترب بالصفات الإلهية «ولله المثل الأعلى» ثم إن لكل مسلم على قدر طاقته أو غاية المستطاع فى هذه الطاقة.

والإسلام وهو يطلب القوة من المسلم - قوة البدن والروح، يطلبها قوة تحسن إلى الضعيف والمسكين.

وهو يمقتها إذا كانت قوة تصان بالجبروت والخيلاء، فالقوة المطلوبة فى المسلم هى لدفع المعتدى من الأقوياء ، بل إن الله لم يوصف بصفات القوة والجبروت إلا لتذكرة الطغاة وردعهم وليعلموا أن الله أقدر منهم على التكبر والجبروت.

ومع كراهية الإسلام الذل للناس فإنه يستحبه منهم فى الرحمة بالوالدين الشيخين ، ثم إن الإسلام بعد ذلك لايمنع المسلم من الأخذ بنصيبه من دنياه والعمل لها لأنه لايطلب منه أن يكون روحاً محضاً ولاجسداً محضاً.

ويدحض العقاد دعوى البعض بأن أوصاف النعيم الأخروى فى القرآن جاءت حسية على خلاف الأديان الأخرى ، ويقدم شواهده من كتب العهد القديم حيث جاء الإصحاح الخامس والعشرون يصف أشياء يوم الرضوان بأوصاف حسية ، وكذلك فى العهد الجديد، عند يوحنا اللاهوتى فى الإصحاح الرابع من رؤياه. وفى الإصحاح العشرين والإصحاح الحادى والعشرين وغيرها.

فلم يصل الوصف القرآنى فى المحسوسات إلى هذه الدرجة، بل إن القرآن يشير إلى خلاف ذلك «فلاتعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون»(١١٣)

وفى الحديث الشريف «فيها مالاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولاخطر على قلب بشر».

والخلاصة عنده «إن الإسلام يخرج للمجتمع الإنسانى الكامل فيخرج له الإنسان الاجتماعى الكامل فى أقوى صورة وفى أجملها .... يخرج له السوبرمان الذى لايطغى على أحد ، ويخرج له الجنتلمان الذى لايسىء إلى أحد»(١١٤)

فكرة الواجب :

ويؤكد العقاد على أهمية الواجب والموازنة بين الحقوق والواجبات، فعنده أن المشكلة فى هذا العصر كثرة المطالبة بالحقوق دون النظر فى الواجبات. وعنده أن عمل الواجب يؤدى إلى الحقوق وذلك على مستوى المجتمع. ولأنه إذا كثرت المطالبة بالحقوق قل العمل بالواجب وذلك لأنه إذا عمل كل شخص واجبه فى بلد فلن تضيع الحقوق.

والأعمال القومية العظمى تتحقق بقيام كل فرد بواجبه ، فهى تتوقف على الأفراد – فمن يطالب الآخرين بحقوقه عليه أن يطالب نفسه بواجبه. وليس للإنسان أن يعمل لمصلحته وحده، إذ إنه عندئذ ليس له حقوق يطالب بها. ومن المفيد أن تطالب الحكومة بواجباتها ولكن «لافائدة على الإطلاق من هذه المطالبة إذا كان الجمهور مقصراً فى واجباته منصرفاً عن مطالبة نفسه بما تفرضه الوطنية الصحيحة عليه»(١١٥)

ويلمح العقاد إلى أنه إذا كانت المسألة مرتبطة بالأخلاق والرذائل، فإن أقل شىء هو احتقار المسئولين عن الفساد ، فهذا أيسر شىء على الطاقة البشرية. ومع ذلك فهذا أصعب عقاب يتقيه الأشرار،وذلك قبل عقاب المحاكم والقوانين – فهو يطالب هنا الشعب أن يؤدى واجبه فى هذا النطاق أيضاً، ولو قصرت القوانين فليس أيسر من الموقف الاجتماعى من المفسدين وهو موقف يجب أن يكون موقف الاحتقار. ومن شأن هذا أن يتجنب المفسدون أن يضعوا أنفسهم فى هذا الموقف المزرى.

والواضح أن العقاد يعول على الواجب الجماعى أيضاً للمجتمع. لأن العمل الوطنى لايتعلق بجيل دون آخر وإنما هو واجب على كل الأعمار والأجيال، فلابد من الاستفادة بخبرة الأجيال وعمل الشباب معاً.

ويحذر العقاد من الراحة والركون إلى الأصوات التى تنادى بالحقوق وتسكت عن الواجبات:

«وإنما تستحق الأمة حقوقها إذا كثر فيها التحدث بواجباتها وكثر التنبيه إلى طريق تلك الواجبات»[116]

والواجبات بعد ذلك درجات على قدر الهمة والطاقة. وأما الواجبات العامة فهى فى جانبها السلبى :«تتلخص فى كف الأذى والامتناع عن العدوان على الأرواح والأعراض والأموال»

وأما جانبها الإيجابى فيتلخص فى:«أن يحسن الإنسان عمله الذى بين يديه ولاخفاء بالوسيلة التى تعين على إحسان الأعمال»[117]

ثم تأتى بعد ذلك الأعباء والواجبات الكبيرة، فالناس فى ذلك درجات – درجات فى العلم – درجات فى الاجتهاد ، وصاحب النفس القوية هو الذى ينهض بمثل هذه الواجبات التى تتعدى المعنى السلبى والإيجابى للواجب.

ومن هذا المنطلق يربط العقاد الإصلاح الاجتماعى بالواجب والشعور بالتبعة، وعلى هذا لايكون إصلاح القوانين وحد، كافياً فى مسألة الإصلاح الاجتماعى إذ «لابد أن تقترن التربية القومية بالقانون»[118] ومعنى هذا أن يكون القانون تعبيراً عن رغبة عامة لا أداة إكراه، إذ لو كان القانون مجرد أداة إكراه فالنتيجة أن يحتال الناس عليه ، ويضرب مثلاً لذلك بقانون منع الخمر فى الولايات المتحدة الأمريكية الذى ألغى بعد ذلك لأنه جاء غير معبر عن رغبة عامة فكانت النتيجة أن احتال الناس عليه واستفاد منه المفسرون والمروجون للخمر المغشوشة، فخسر الناس أموالهم وصحتهم وخسرت الدولة أهم مصادر الضرائب، وخسرت ماتنفقه فى مطاردة المخالفين.

ولاتلقى التبعة فى الإصلاح على فئة دون فئة. ويضرب لذلك مثلاً بأزمة الزواج، فمن المسئول عنها ؟ هل هم الرجال وحدهم ، أم النساء، أم الشباب ، أم الفتيات؟ أو يسأل عنها الحكام فقط أو المحكومون فقط؟.

ويرى العقاد أن المسئولية جماعية، لأن كل عيب فى طائفة هو دليل عيب في الطائفة الأخرى.

ويقابلنا مايمكن أن نسميه ببعض الظواهر الاجتماعية ، ومنها ظاهرة البذخ والإنفاق لإظهار الغنى، وذلك في الحفلات والمناسبات الاجتماعية ، وهى ظاهرة نجدها فى مجتمعنا الآن. وقد يثار التساؤل عن مثل هذه الظاهرة فكتب العقاد يناقشها (١٩٤٩/٤/٨) وكان الرأى

المطروح منع الكتابة عن هذه المظاهر، إن لم يكن ممكناً منعها هى من أساسها احتراماً الديموقراطية.

وكان رأى العقاد أن المسألة ليست مسألة منع فى النشر وليست مسألة حسد الفقراء لهؤلاء، ولكن المسألة كلها تتعلق «بآفة الجهل بقيم الحياة»[119]

فهذا السرف لايعدو أن يكون «قلة ذوق» ودليلاً على «الهمجية» ويضرب مثلاً ساخراً فيقول أنه لافرق بين هؤلاء وبين نساء الريف الجاهلات عندما يطمسن الجلباب فى صفيحة السمن وهن يزكمن النفوس بهذه الرائحة. وإنما الهدف عندهن إظهار الثراء. لافرق بين هذه السيدة الريفية وهذا المتظاهر. «فهما فى الذوق والفهم والحضارة قريب من قريب»

وليس الفقير المحروم هو الذى يحسد هؤلاء وإنما يحسدهم من هم أقل منهم ثراء «أما الفقير المحروم فهو على الأكثر مظلوم إلى جانب هولاء الأغنياء (الصغار) أو الأغنياء المحرومين»[120]

ويدعو العقاد إلى المسئولية الجماعية فى اعتبار هذا السلوك سلوكاً همجياً يستأهل الاستهجان الاجتماعى ..

ولابد من معرفة أن المال ليس هو كل مافى الحياة من قيمة محسودة ، لأن هناك قيماً أخرى فهناك «قيمة الثروة النفسية والثروة الخلقية والثروة الذهنية وثروة الذوق الذى يستمتع فى هذا العالم بكل جميل فيه، وهو كثير لايستوعبه الإحصاء»[121] والعلاج فى الإيمان بقيم الحياة.

ومن البديهى أن الفلسفة تجريد، إذ إن الفلسفة تنظر فى العصر وفى ثقافته المعاشة أو ثقافته المصورة فى الفنون لتخرج لنا المبادئ ، ولكن ليكن كذلك التجريد بقصد استخراج المبادئ العامة الأولى فى الطبيعة الإنسانية وبالتالى فى الأخلاق الإنسانية. ومن الاتجاهات الأدبية التى شاعت فى القرن التاسع عشر الاتجاه الطبيعى والواقعى. والنظر فى هذه المذاهب يرتبط هنا بقضية السلوك العام والأخلاق العملية. فالعقاد يذهب إلى أن النظر فى التاريخ ضرورة وقاعدة فى هذا السياق عملاً بالبيت المشهور:

« ومن وعى التاريخ فى صدره أضاف أعماراً إلى عمره »

وأولى بذلك عنده فن التمثيل والمسرح والأدب. وفن التمثيل شاهد على هذه النماذج الإنسانية التى وجدت فى التاريخ، فيخرجها وقد اكتست باللحم والدم ، ناطقة حية أمام الأذهان.

من هذه النماذج التاريخية الأدبية نموذج «قيصر بورجيا».هذا النموذج الذى كان يحسن الرقص وركوب الخيل ومصارعة الثيران ، وكان أيضاً فارساً شجاعاً وسياسياً حصيفاً ، وأيضاً حاكماً رفيقاً برعاياه، جميل الآداب والتصرف. وكان مع ذلك قاتلاً ومجرماً، قتل أخاه وقتل زوج أخته . وكان عبداً مخلصاً لمطامعه.

وينعى العقاد على الطبيعيين والواقعيين اعتبارهم لهذه الصورة على أنها من طبائع الإنسان، كل إنسان . ويعرض لرأى، أناتول فرانس فى هؤلاء البورجيين ، وفى أن خصالهم موجودة فى كل إنسان . فالظلم عندهم فى طبائع الأحياء يظهره القوى ويخفيه الضعيف – وأن الإنسان قد ركب على هذا وإنما تخفى هذه الطباع الحضارة، ويرفض العقاد هذا الرأى ويسأل :

هل الإنسان كذلك حقاً ؟ وهل خلا الإنسان من تعلق بالمجهول وطلب الكمال والمثل الأعلى؟ وهو يرى أن زمرة العقول الحديثة التى أولعت بالعلم هى التى تصورت هذا ومنها العقول الفرنسية «لأنها عقول الطلاوة والحقائق التى يستبد بها الفكر ويأبى عليها أن تلجأ إلى حمى السريرة وحظيرة المجهول. فالقول الفصل عند جمهورهم الآن أن الأخلاق طوارئ لا أساس لها فى غير العرف، وضعف تبرأ منه الطبائع القوية والإرادة السليمة»(١٢٢)

ثم يعرض بعد ذلك لرأى باحث فرنسى آخر هو (جورج ديماس) فيذهب إلى أن ثمة حالة من الغم والتعب تلائم حالة الندم وتنكيها العادات والعرف الاجتماعى أو العادات الأخلاقية فهذه العادات تهاجمنا فى نوبات الغم والفتور.

ويخلص إلى نتيجة مؤداها أن الحياة الصحيحة «غير خلقية» فى طبيعتها. وبالتالى فالضعف والرضى والآداب الخلقية متزاملة. وإذا أخذنا بها لكانت الحياة الهمجية الأولى للإنسان هى الحكم على الأخلاق، ولكنها ليست كذلك بأى حال وليست هى الحياة الصحيحة فى الجسد أو فى العقل، كما أنها ليست هى الحالة الطبيعية فى أحسن حالاتها، وليست من حجة صحيحة تلك التى يسوقها بعضهم عندما يأخذ من رجل قوى ميت الضمير يقترف الجرائم دليلاً على هذا.

إن عيوب الخلق قد تكون فى الضعفاء وهو دليل على عدم القدرة على مكافحة الإغراء ويمكن أن نستنتج نتيجة أصح عندئذ وهى أن الخلق قوة . فملاحظة جورج ديماس أن الندم أول مايشعر به الإنسان من بواعث الأخلاق غير صحيحة لأنه : لا يتأتى إلا بعد معرفته وشعوره بها وتمكن هذه البواعث الأخلاقية من ضميره ، كما أن الندم ليس هو الشعور الوحيد الممثل للنزعة الأخلاقية عند الإنسان.

فمثل جورج ديماس كمثل من يقول بأن ضعف الأجسام هو الذى يخلق جراثيم الأمراض.

هناك حقيقة جامعة «أن الواجب أساس الحياة وأننا نصون الحياة ونحميها لأننا مقيدون بواجبها، لا لأننا مختارون فيما نحب ونكره منها، ومادامت للإنسان حياة فعليه واجب. ومادامت تحيط به فى هذه الأرض قوة أكبر من قوته وحياة أكبر من حياته فعليه – شاء ذلك أو لم يشأ – واجب فوقه ومثل عالٍ أعزّ من الحياة»[١٢٣]

وينكر العقاد على الطبيعيين الواقعيين تصويرهم للإنسان فى سعيه للذاته الخاصة ومصلحته، وكأنه مقتلع من دنياه، وليس مطالباً أن يحسب حساباً لغير مصلحته وترفه ولا يفهمه ولايرجع إلا عما يعرف له علة من المبتدإ إلى المنتهى.

فكأن ليس لهذا الإنسان إلا الاستجابة لشهواته وليس عليه أن يجاهدها، وكأن مجاهدتها ليست من مطالب الطبيعة والواقع، وحجتهم وجود هذه الشهوات فى الإنسان وإلحاحها عليه. ولكن هل هذه هى الطبيعة الإنسانية فى حقيقتها ؟ هل هذه الطبيعة التى يصورونها على أنها طبيعة الإنسان هى كل حقيقة الإنسان؟ وهل وقفوا على مافى هذه الطبيعة حقاً ؟

يجيب العقاد بالنفى ، وذلك لأن الطبيعة الإنسانية لم تخل قط من جانب معتمد على المجهول، وهو الحقيقة المطلقة، وهى التى تدفع العلم والإنسان إلى طلبها وإلى طلب الكمال.

وكل هذه الشهوات التى يصورونها كانت معروفة قديماً فى العصور التى قضت عليها الأديان والعقائد.

وقبل أن يتنزل الستار على شهوات الجسد ولم تكن مجهولة عند القدماء بل أحسوها وعرفوها وأحبوا منها مانحب ، وأبغضوا مانبغض ولكنهم جعلوا المستقبل نصيبه ونصبوا للمجهول قربانه.

وهنا يربط العقاد، فى طبيعة الإنسان، بين شهواته وغرائزه من جهة، وبين ملكاته وهى تتطلع إلى المجهول وتدرك الحقيقة الكونية الكبرى أو الحقيقة المطلقة من جهة أخرى، فتستند إليها فى طلب الكمال. والآفة جاءت من الخطأ فى فهم العلم الذى كشف بعض المستور عن الحقائق الزائلة. فعمم الناس هذا على كل الحقائق.

وإذا كان من حقنا أن ننفى مانقدر عليه بالعلم والتفكير والمعرفة، فليس من حقنا أن نتوسع لنجعل كل الحقائق محدودة محصورة، لأننا لانقدر على الإحاطة بها . وأهمها «الحقيقة المطلقة» ولنسخر العلم بعد ذلك فيما نريد.

ولقد سبقت النسبية فى الأخلاق ذلك كله فقال البعض إن بعض الخير يضر كما قد ينفع الشر. ثم جاءت الديموقراطية فكشفت للناس مقابح أفعال الساسة وفضائح السياسة فالتبس الأمر على الناس، فظنوا أن مقادير الأمم، فضلاً عن الأفراد لعبة فى أيدى الشهوات والأكاذيب بعد أن كان يحيط بها جو من الشرف والجلال . ولكن كل هذا لن يقتل الفطرة السليمة فى إدراكها «للحقيقه المطلقة» .

والخلاصة عنده أن لنا «أن نعرف الطبيعة الإنسانية، ولكن علينا ألا ننسى أن الإنسان لم يصعد فى سلم الخلق ليظل حيواناً فى كل شىء. ولنا أن نعترف بالشهوات والعيوب ولكن علينا ألا نتخذ من هذا الاعتراف نشيداً نتغنى به غناء الافتخار ونحرق حوله بخور البشرى والانتصار»[١٢٤]

وإذا كان للإنسان فضائل كما صورنا من قبل فليست الشهوات والغرائز هى الطبيعة الإنسانية كما يصورها الواقعيون والطبيعيون. فما هى أعلى الفضائل الإنسانية عنده؟

يرى العقاد أن «الشهادة أعلى فضائل الإنسان ارتقت معه إلى ذروتها العليا واستعد بها النوع البشرى لفهم العقيدة والإيمان ، ولكنها ملكة فطرية عميقة الأصل فى الحياة ملحوظة فى أنواع كثيرة من الأحياء لم تخلق مع الإنسان ولكنها ارتقت مع الإنسان أو ارتقى بها الإنسان. والشهادة حيث وجدت معروفة بفضيلة الفداء أو فضيلة التضحية وبذل النفس والنفيس»[١٢٥]

ويؤكد العقاد على ذلك بطبيعة الأحياء الحية حيث يلاحظ التضحية بالنفس من أجل النوع فهى إذن ملكة فطرية وليست من اختراع الرسل لترويج الدعوة إلى الدين كما قال الأدعياء. ثم إن طبيعة التضحية موجودة حتى عند المخلوق الواحد ، إذ لابقاء للحياة الخالدة إلا بهذه التضحية. ثم ترقت من حيز الفطرة إلى حيز العقيدة والضمير إذ خلق الإنسان للارتقاء، وكذلك نرى فى النوع الإنسانى تضحية الوالدين من أجل الأبناء، وتصل ذروتها عندما تكون شهادة فى سبيل الحق وفى سبيل الإيمان بالكمال.

ويفرق العقاد بين مجرد الشجاعة وبين شجاعة الشهادة أو التضحية : لأنه فى الثانية لابد مع الشجاعه من فكرة أو عقيدة أو معنى أكبر من معانى المنفعه الفردية.[١٢٦] لأن الشجاعة قد توجد فى الحيوان أو فى الإنسان من أجل غرض خاص به وحده. فالعربى الجاهلى كان شجاعاً عندما يحارب ولكنه عند صموده أمام الدولة الفارسية فى موقعة ذى قار احتاج لنوع آخر من

الشهادة، احتاج لشهادة الفِداء والتضحية لأنه كان يحارب من أجل فكرة قومية لا لغنيمة . ثم ارتفع معنى الشجاعة عندما اقترن الإيمان بالعقيدة . وأمن أن الشهيد حي يرزق عند ربه.

ويرد العقاد على من يقلل من قيمة هذه الشجاعة مع وجود الإيمان بالنعيم الدائم والحياة الأخرى. وقد كان « راسل » يقول فى تعليقه على شجاعة سقراط فى تناوله للسم مثل هذا - إذ يقلل من شجاعته عنده إيمانه بأنه ذاهب إلى نعيم أبدى . يقول راسل «وإن الإنسان ليحس إزاءه شيئاً من الغرور والسماجة قد تذكره بالنمط السيئ من رجال الكنيسة ، فشجاعته إزاء الموت كانت تكون أكثر روعة لولم يؤمن بأنه ذاهب للتنعم بنعيم أبدى فى صحبة الآلهة»(١٢٧)

ويقول العقاد : صحيح أن الإنسان يضحى بحياته من أجل إيمانه، لكنه يستبدل حياته بما هو أجمل. ولكن هذا لايقلل من قيمة الشهادة مع الإيمان لأن جميع المؤمنين يصدقون بالحياة الأخرى وبالحياة الأفضل فى العالم الآخر. ومع ذلك فليس كل المؤمنين شهداء بل هم جد قليلين من أبناء الديانات، وذلك لأن:

«الشهادة فضيلة عزيزة لاينالها كل طامع فيها، ولا يدركها إلا من هو أهل لها مستحق للإيمان بها، صابر على شدائدها وأهوالها»(١٢٨)

ليس ذلك فقط ، بل إن فضل الدين يظهر من تعلم العلماء الشهادة من الدين فقيل «العالم الشهيد» فى العلم الحديث، تطلق هذه الصفة على من يضحى بحياته من أجل مكتشفاته.

ثم إن الشهادة في العقيدة الإسلامية، أرفع من ذلك قدراً وأوسع معنى لأنها تقال على من يموت فى سبيل الدفاع عن الحق، أو من يذهب مظلوماً صابراً.

والشهيد فى الإسلام من يشهد الله على صدقه ولو كذبه الناس. من هنا نعرف أن الشهادة لم توجد عبثاً فى تركيب الأحياء لأنها ضرورة لبناء الحياة.

ثم جاءت العقيدة الدينية فارتفعت بها حتى وصلت بها إلى مافوق الضرورات وفوق الأمم والجزاء «لأنها تتعلق بالكمال ومازال الكمال ولن يزال، غاية وراء المطامح والآمال»(١٢٩)

فالعقاد يرى فى الشهادة أعلى فضيلة لأنها لازمة للإنسان فى رقيه وتطوره،أوقل فى تقدمه نحو الكمال - والشهادة إنما تأتى بهذا المعنى الرفيع والواسع الذى يقدمه : شهادة فى سبيل الحق، شهادة المظلوم الثابت الصابر ، شهادة المؤمن بموقفه ولو كذبه الناس - شهادة العالم فى كشفه وأبحاثه وتضحيته من أجل رقى الإنسان وتقدمه.

مشكلة الحرية أو الجبر والإختيار

ومن الطبيعى وقد اختار العقاد الاتجاه الإيمانى ركيزة، والإسلام عقيدة لهذا المنطلق الإيمانى ، أن ينظر فى كثير من المشكلات ومنها بطبيعة الحال المشكلة الكلامية القديمة : الجبر والاختيار، وخاصه مع تأكيد العقاد على الفردية وإيمانه بالديمقراطية وحديثه عن الديمقراطية الإسلاميه أو الديمقراطيه الإنسانية كما عبر عنها القرآن لأول مرة فى التاريخ، هذه المشكلة الكلامية هى البعد الميتافيزيقى إذن «لمشكلة» الحرية وخاصة فى إطار العقيدة الدينية ، وإذن كان لابد لفيلسوفنا أن يدلى بدلوه فى المشكلة ليطرح وجهة النظر الخاصة. وهذه المشكلة نجد اهتماماً كبيراً بها بالضرورة فى الفكر الإسلامى المعاصر، فتناولها محمد عبده وغيره من المفكرين السابقين واللاحقين ولكن ربما كان أشهر من تناول القضية هو محمد عبده(١٣٠) .

ومن المعلوم أن هذه المشكلة قد نشأت نتيجة لظروف سياسية من جانب ولطبيعة النص الدينى نفسه، أعنى القرآن من جانب آخر، فكما هو معلوم هناك بعض الآيات الكريمة التى توحى بالقول بالجبر، وآيات كريمة أخرى توحى بالقول بالقدر، ومن هنا راح البعض يقول بالجبر وآخرون يقولون بالقدر ، وفريق ثالث توسط الفريقين، فالفريق الأول فريق الجبرية، والفريق الثانى – القدرية ومنهم المعتزلة ،وفريق وسط وهم أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية الذين قالوا بنظرية الكسب، وذلك لأن الله سبحانه يحدث للإنسان استطاعة مقارنة للفعل، فلاهى متقدمة عليه، ولاهى متأخرة«فالإنسان عندهم مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه»(١٣١)

ولهذه المشكلة أهميتها الكبيرة فى الحياة المعاصرة، ومع كثرة الحديث عن الحرية الإنسانية، وفلسفات الحرية فربما لم يعرف التاريخ عصراً كثرت فيه الدعوة للحريات كعصرنا، ومفكرنا خاصة من أكبر المناصرين للحريات وللحرية الفردية، والتأكيد على التبعة والمسئولية الشخصية فى كل أبعادها، فإذا تحدث عن الإسلام ركيزة فلابد أن ننتظر منه الرأى فى هذه المسألة الهامة والتى هى حاجة ملحة للمسلم المعاصر، وسط التيارات الفكرية العديدة والثرية.

وعند العقاد أن القرآن ارتفع بالدين من عقائد الكهانة والوساطة إلى عقائد الرشد والهداية ، فالإنسان بالتالى فى نظر القرآن هو «المخلوق المسئول» وهذه الصفة هى صفوة لصفات التى ذكرها القرآن عنه(١٣٢)

والإنسان فى القرآن فى صفاته مايؤهله للحمد والذم ، فلايفهم من ذلك تناقضاً فى الحكم بل يعنى أنه أهل للكمال والنقص، نظراً لفطرته واستعداده الذى يؤهله للخير والشر، وهذا هو أساس التكليف : «أما مناط المسئولية فى القرآن ، فهو جامع لكل ركن من أركانها، يتغلغل إليه فقه الباحثين عن حكمة التشريع الدينى أو التشريع فى الموضوع. فهى بنصوص الكتاب قائمة على أركانها المجملة : تبليغ ، وعلم، وعمل» (١٣٣)

فالتبعة تلزم بعد الإبلاغ فى مسائل الغيب والإيمان.، ومن الطبيعى إذن أن ننظر الشاهد القرآنى أو ننتظره من الحديث الشريف فى هذه المسألة.

ويلاحظ العقاد أن القرآن الكريم قد امتلأ بخطاب العقل وبكل ملكة من ملكاته. فى نفس الوقت ميز الإنسان بالتكليف. وتعريف الإنسان بأنه المخلوق المكلف أصوب من التعريف بأنه «الكائن الناطق» من جهة، وأشرف فى التقدير من جهة أخرى، إذ ماقيمة النطق إن لم يرتبط بأمانة التكليف؟ وترتبط أمانة التكليف بالعقل، فى كل معنى من معانيه وكل وظيفة . وقد ذكر القرآن مواضع التقدير والعقل فى كثير من الآيات وفى كثير من حالات الفاعلية العقلية، أفلا يعقلون، أفلا يتدبرون، أفلا ينظرون... إلخ.

إن هذه الميزة، أى الجمع بين خاصية التكليف والدعوة إلى العقل لم يسبق إليها الإسلام فكانت تفهم النبوة على أنها استطلاع للغيب وكشف للأسرار والمخبآت. كما كانت تعتبر وساطة التشفع ولدفع الضرر وجلب الخير. وجاء الإسلام فنفى هذا ليجعل النبوة قائمة على إقناع العقل المسئول. لأن المسلم لاينفى أو يعطل عقله من أجل طاعة أحد ثم يفسر كون الإسلام خاتم الأديان بذلك ، أعنى بخطاب العقل(١٣٤)

وليس هناك تناقض بين الآيات التى قد يفهم منها تعارض ، إنما يجب أن تفهم مسألة التكليف ومسألة أن الله سبحانه هو الفعال لما يريد الذى يخلق عباده ويخلق مايعملون. فلا تكليف بغير إرادة . ولكن مامعنى الإرادة؟ ومامعنى الحرية؟ إننا لانتصور أن يخلق الله الناس بلا إرادة وحرية لأن ذلك يعنى إلغاء التكليف.

ولانتصور أن يخلق الله الأفراد ولهم حرية مطلقة لأن هذه الحرية ستصطدم بالآخرين منذ البداية، فالإرادة المخلوقة هى الإرادة الممكنة ، وهى حالة يودعها الله فى الإنسان. ولايفهم من ذلك أن الإرادة المخلوقة ليست حرية، وذلك لأنها تختلف عن معنى القيد.

ويرى العقاد أن الإنسان يؤمن أساساً وبداية باستخدام عقله، بل هو مدعو إلى استخدام العقل فى إيمانه ومخاطب بهذا أيضاً.

وكما يعرض لصورة الإله الذى يختاره العقل ويتصور أنه كامل مطلق غير محدود وهو على ذلك خارج نطاق أو قدرة إدراك العقل. فهل ننفى الحقيقة أو نقبلها وهى تفوق العقول؟

إن الإنكار يوقع العقل فى التناقض فضلاً عن أن معناه عندئذ أن سبب الإيمان الوحيد، يكون هو السبب الوحيد للإنكار ، وأن العقل وهو يؤمن أو وهو يقول بضرورة الإيمان يكون قد استوفى عمله، وعندئذ يستمع إلى صوت الإيمان أو صوت الغيب الذى آمن به.

يقول العقاد «العقل إذا قال بضرورة الإيمان على هذه الصفة وبهذا الحق لم يكن قد ألغى عمله وأبطل وجوده، بل هو يبلغ بذلك غاية عمله، فهو عقل يزيد عليه إيمان... إن العقل الذى يزيد عليه الإيمان، هو العقل الذى خاطبه القرآن بالتكليف ، أو هو العقل المؤمن الذى تعنيه النبوة بالتذكير والتبشير، وهو المسئول أن يستمع إلى النبى المرسل من عالم الغيب، فلا معذرة له بعد حجة المغيب والتسليم ، وبعد حجة الشهادة والتفكير»(١٣٥)

على هذا يؤمن الإنسان بعقله ويلتزم بالتكليف الذى بسطته نصوص القرآن لإيمانه هذا . فالتكليف إذن قائم على حرية، ولامعنى للحرية من وراء إرادة الخالق وإرادة المخلوق.

وعنده أن الإيمان بالقدر ملازم للإيمان بالمعبود، لأن هذا التصور نفسه ترقى مع ترقى الإنسان فى العقيدة، فقد كان قديماً قبل الأديان الكتابية يرتبط بالإيمان بالأرواح والأرباب، فالقدر عندئذ كان يعنى الهوى الجامح لهذه الأرباب والأرواح التى تبتلى الإنسان بما يريد وبما لايريد.

ثم ترقى الإنسان فى عقيدته فترقى فى نظرته للموضوع ليستبعد القول بالهوى الجامح ليصل إلى معنى آخر هو التنظيم والتدبير. ثم اتسع النطاق فأدخل فى القدر موجودات الأرض والسماء ومنها الإنسان(١٣٦)

والعقاد فى تناوله للمشكلة يعرض آراء الفلاسفة قديماً وحديثاً ، كذلك عرض اتجاهات الأديان كما عرض أيضاً لرأى الفلاسفة المحدثين والعلم الحديث. فإلى جانب الفلسفة فى العصر الحديث، هناك العلم الحديث وخاصة مع نهضة العلوم الطبيعية التى أدخلت المباحث الخاصة بموضوع الإرادة فى نطاقها، ومنها علم النفس الحديث والذى يعتمد على تجارب العلوم الطبيعية. فمع القرن السادس عشر أخذ العلماء يقررون القول «بالآلية» والقانون الشامل الذى يعمل كل شىء فى الكون بمقتضاه.

ومع ذلك لم يمنع هذا الاتجاه القول بالتقدير الإلهى، فديكارت صاحب الثنائية : المادة والروح – جعل المادة هى التى تخضع لهذا القانون، أما الروح فبمعزل عن سيطرته. ونيوتن وهو يفسر حركات الأفلاك بالجاذبية وقوانين الحركة سمى الجاذبية نفسها روحاً Spirit.

ونجد هذا الخلاف مع ظهور علم النفس الحديث، هناك القائلون بالجبر وهناك القائلون بالحرية الإنسانية ، أما أصحاب الاتجاه الأول فنجدهم القائلين بالمادة وحدها حيث تصوروا أن أعمال الإنسان آلية ويمكن تفسيرها على أساس التفاعل بين وظائف البدن. وأصحاب الاتجاه الثانى هم القائلون بالعقل، وقد أنكروا تفسير الظواهر بالمادة ونادوا بحرية الإرادة.

وقد حلت الحتمية الحديثة Determination محل الجبرية Fatalism القديمة. والحتمية كمذهب Determinism هى « الرأى القائل أن كل حادث فى الكون يتوقف تماماً على علته أو علله ، ويتحدد بها – أى بأن مبدأ العلية شامل، وهو بمعنى أكثر تحديداً ، المذهب القائل أن السلوك الإنسانى لوضمنه كل الأحكام والقرارات التى نتخذها يتحدد عبر طريق سوابق فيزيائية أو نفسانية هى علله»[١٣٧]

وأما القدرية * فهى « الاعتقاد بأن كل الحوادث مقدرة أو مكتوبة مقدماً، وبالتالى فهى محتومة بغض النظر عما نبذله من جهود للحيلولة دون وقوعها»[١٣٨]

وقد استمر تقدم الكشوف العلمية يؤيد أو يزيد من حجة الحتمية حتى أوائل القرن العشرين مع الكشوف الفردية، هنا وجهت الضربة القاصمة إلى مذاهب الحتمية وفتح الباب أمام القول بالحرية الإنسانية – وهنا نجد خطوة عند «بوهر» الذى عدل فى فهم العلماء للذرة حيث كان يجرى تشبيه الذرة بالمجموعة الشمسية.

فهناك النواة كالشمس ثم الكهارب وهى تدور حول النواة فيما يشبه دوران الكواكب حول الشمس، ويحدث الإشعاع من انتقال كهرب من فلك عامل إلى آخر أقل منه طاقة ، فعدل « بوهر» من ذلك ليقول بأنه ليس هناك قانون ثابت ينتقل به الكهرب من عامل إلى آخر، فلا تشابه بين الكثير من التنقلات، ومن ثم لايمكن التنبؤ مسبقاً بحركته .

ثم يأتى بعده (أوجست هينزنبرج) الذى خطا فى هذا الشأن خطوة أبعد فى الشك فى الحتمية وقال باللاحتمية، إذ ذهب إلى أن التجارب الطبيعية لا تتشابه ولا تأتى تجربة مشابهة

للأخرى تماماً وهـــذا هـو مذهـب اللاحتميـة Indetermincy . واللاحتمـية كمذهـب Indeterminism وتعنى الاعتقاد بالحرية الكاملة للإرادة[١٣٩] .

وقد ردت المادة كلها إلى الإشعاع الذى يمكن أن يقترب من القول بأنه أقرب إلى الحركة المجردة حيث تعمل ومعها متسع كبير للاختيار فى أصغر الذرات فضلاً عن أعظم الأجرام، وهى لاتمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين «عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين»[١٤٠] . وليس معنى هذا أن الكون يجرى على غير نظام وإنما معناه أن النظام لايمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان»[١٤١]

ويعرض العقاد للمشكلة كما عرفها الفكر الإسلامى وتداخل الاتجاهات السياسية والكلامية والفلسفية والجدل والمناظرة. ويرى العقاد أن كل الاتجاهات فى الأديان قد وردت فى هذه الأقوال نصاً أو مع التعديل والتنقيح . ثم يجمل المواقف فى الاتجاهات الثلاثة التى أشرت إليها، وعنده أن من الصعب أن يأتى بالقول الفصل فى مسألة تتشعب فيها الآراء المختلفة، وإنما المهم الذى يؤكده أنه ليس فى الإسلام مافى اليهودية من تصور للإله يناقش البشر ويناقشونه، لأن صورة الله فى الإسلام كما يصورها القرآن الكريم أنه المحيط بكل شىء ، وأنه جعل لكل شىء قدراً «وخلق كل شىء فقدره»[١٤٢] «وكل شئ عنده بمقدار»[١٤٣] وكذلك ليس فى الإسلام مافى المسيحية من القول بالخطيئة والكفارة إذ يقول تعالى « ولاتزر وازرة وزر أخرى»[١٤٤] وعنده أن مسألة التكليف فى القرآن تجمع بين القول باستطاعة الإنسان تلقى الأمر والنهى وأن كل شىء بقدر من الله ثم لاتناقض بين القولين.

ثم ينتقل لتناول المشكلة فى بعدها الاجتماعي. فحتى القائلون بالمؤثرات الطبيعية ومع إنكارهم لوجود الله نجدهم يرحبون بالتكليف. فيجازى كل من هو أهل للتكليف، أو أهل للإدراك والفهم، فيجب أن يجازى الإنسان بعمله عندهم. اللهم إلا المجنون والمريض وكل من هو غير مسئول عن فعله. وهم فى ذلك يلتقون مع تعاليم القرآن «لايكلف الله نفساً إلا وسعها»[١٤٥] وكذلك فى قوله تعالي « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج»[١٤٦] وكذلك أعفى القرآن المضطر والمكره على فعل «فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه»[١٤٧] ثم يفتح باب التوبة بعد ذلك لمن أراد ممن أخطأ «إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم»[١٤٨]

ولابد عنده من الجزاء على العمل والمحاسبة عليه. ولايعفى الإنسان القول بحكم البيئة أو الوراثة. فلا يمكن الذهاب إلى القول ببطلان التكليف على إطلاقه لأن التجربة تدل على أن الإنسان يستسهل الإثم إذا لم يكن عليه عقاب، وهو فى النهاية محتاج إلى الحافز والوازع، حتى يخرج أفضل ما عنده، ويقاوم كل عنصر سيئ فيه»(١٤٩)

والخلاصة أنه لايمكن القول بالإله الذى لايكلف ولاينهى لأنه إله ملغى من حساب البشر، فهذه الصورة للإله غير صالحة فى مجال الإيمان أو فى مجال التفكير.

وكذلك لايمكن القول بعالم لاتكليف فيه. وكذلك القول بعالم تتساوى فيه الأعمال. إذ ما معنى أن تتساوى الأشياء ؟ إن (التشيئ) معناه تمييز شىء عن شىء ووجود الاختلاف.

فامتناع الاختلاف للأشياء هو عدم للأشياء(١٥٠) والقول بالتساوى المطلق هو نفى للمخلوق ومايلزمه من صفات ، ويبقى بعد ذلك فرض واحد «وهو فرض الإله الذى يخلق الخلق على اختلاف فى التقدير والتكليف»(١٥١)

ويبقى اعتراض واحد ، أليس وجود الاختلاف يتعارض والعدالة الإلهية. وعند العقاد أن هذا اعتراض لايستقيم أو اعتراض يسهل دحضه إذا نظرنا للموضوع من زاوية العدل المطلق للإله الذى لايتقيد بزمان واحد ولاحالة واحدة وإنما يقاس بالأبد. وفى الأبد مجال متسع للتصحيح والتعديل » ومن أراد من الأبد أن يحصر حكمته فى لحظة واحدة أو فى عصر واحد أو فى كوكب واحد من هذه العوالم التى لانعرف عددها، فقد أخطأ فى حكم العقل ، ولم يكن قصاراه أنه أخطأ فى حكم الدين»(١٥٢)

ويمكن أن نلاحظ عمل هذا العدل فى دنيانا أو فى الواقع المشاهد عندنا، لأن الله خلق للإنسان حرية لم تكن له لولا وجود الله، وقد يسخر بعضهم من ذلك قائلاً إن الله اضطر الناس إلى الحرية، مع أنه لامجال للسخرية ولا للنقد لأن المهم أن الناس قد أصبحوا أحراراً فعلاً كما أراد الله لهم . وهذا هو المهم من معنى الحرية. والمقابل لذلك أو البديل أن يقال إن الإنسان يجب أن يخلق لنفسه الحرية ، ومعنى ذلك أن يكون لكل فرد حرية مطلقة لاتصطدم وحرية الآخرين . وهذا لايصح فى الخيال فضلاً عن صحته فى التفكير.

لقد خلق الله الحرية للأفراد بهذا النمط إذ لامجال لحرية للإنسان تتساوى وحرية الله الفعال لما يريد، بل إن الله منح الإنسان هذه الحرية وهذه الحظوظ ، وكل ما عدا ذلك هو فى علم الله وفي ذمةالأبد، وليس فى ذمة الحاضر المحدود أو الإنسان ابن الفناء.

فالمسلم إذن له أن يؤمن بأحكام القرآن فى مسألة القضاء والقدر مع تعدد جوانبها لأن إيمانه بالله لايبطل التكليف، كما أن التكليف لايبطل اختلاف الحظوظ والأقدار، وهذه لا تحصر قدرة الله على تحقيق العدل.

«وهنا محل الإيمان بما يرجع إلى الغيب ولاتحصره الشهادة ولكن الإيمان بالغيب إيمانان:

إيمان بما لايعقل، وهو تسليم مزعزع الأساس .

وإيمان بما ينتهى إليه العقل حين يبلغ مداه.

وهكذا يكون الإيمان، إن كان لابد من إيمان ... ولابد من إيمان»[١٥٣]

والعقاد قد حل المشكلة كفيلسوف يؤمن ، لكن حله أو إيمانه هذا لم يلغ العقل وعمله، بل قام عليه، باستناده إلى العقل فى مسألة الإيمان، وفي تصور الله، أو فى تأكيد أن تصور الإله كما جاء فى الإسلام هو التصور الذى لابد أن يأخذه أو يختاره العقل المختار فى قضية الإيمان، بعد أن وجد أن الإيمان هو أفضل التصورات وأقربها لحكمه أيضاً، ثم انتقاله من هذا الإيمان العقلى إلى التسليم بما وراء العقل ، ومنها ما قد يبدو معارضاً أو متناقضاً على أساس أن العقل يفسح المجال لهذا فيما وراء إدراكه وحدوده ولايمنع أن يوجد ماهو أعلى منه وما يغيب عنه ، أقول إنه بذلك أقام المسألة كلها على أساس عقلى أو على أساس رياضى يلزم من يأخذ بمقدماته أن ينتهى معه إلى نتائجه ،ولكنه لايمنع من يرفض المقدمات أصلاً أن يرفض النتائج ، إلا أنه يبقى بعد ذلك أن يقدم حججه فى تناول المقدمات عند كل من الطرفين ليؤكد أو يثبت صحة مقدماته أو اتساقها أكثر مع حقائق العلم وحقائق الواقع من المقدمات الإيمانية التى يخلص إليها مفكرنا.

والمهم أيضاً أن هذا التصور كله وهو تصور أقرب إلى البناء الرياضى كما قلت لأنه فى أصله حركة استنباطية ، لا يشل من فاعلية الإنسان فى الواقع، ولايقلل من قدره فى الكون، بل فى مسألة التكليف قد حمل الإنسان المسئولية التى تليق بكرامته فى الكون وبين الموجودات ثم مايترتب على هذا كله فى بناء المجتمع الإنسانى المراد، لأنه بناء قائم على مسئولية الفرد والمجموع، وكل من المسئوليتين متعاونتان معاً. .

ومن هنا يرد العقاد على موقف المعتزلة فى قضية الجبر والاختيار ، ويرى أن آراءهم تؤدى إلى تبلبل فى الخواطر، وذلك «أنهم يحلون المشكلة بمشكلات ويخرجون من تيه إلى أتياه ويقولون إن الإنسان ينبغى أن يكون حراً لأن الله يحاسبه وأن الله لايحاسبه إلا لأنه حر فى عمله واختياره»(١٥٤)

فالمعتزلة أجمعوا على «أن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشىء من أعمال الحيوانات وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ولا فى أعمار سائر الحيوانات صنع ولاتقدير،ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية»(١٥٥)

وكانت مشكلة العدل الإلهى هى الدافع وراء قولهم هذا. وهم على درجات ، فمنهم من قال إن الإنسان حر فى الدنيا فقط وليست الآخرة كذلك، كأبى الهذيل إذ عنده أن حركات أهل الخلد تنقطع فى هذا السكون الدائم ، وتكون اللذات لأهل الجنة وتكون الآلام لأهل النار(١٥٦) .

أما النظام فعندما يتحدث عن قدرة الله على فعل الشرور والمعاصى فإنه يزيد على المعتزلة فى قولهم بقدرته عليها ولكنه لايفعلها، فقال بأنه لايوصف بالقدرة عليها لأنها ليست مقدورة له، وإنما قال النظام بذلك لأنه رأى أنه إذا كان القبح صفة ذاتية للقبيح فهذا هو المانع من إضافة هذا الفعل إليه تعالى، إذ إن فى تجويز وقوع القبيح منه فيه قبحا أيضاً فيجب أن يكون مانعا(١٥٧) .

المهم أن المعتزلة كما هو معروف وعلى رأسهم واصل بن عطاء الذى رأى أن الإنسان هو الفاعل للخير والشر بقدرته لأن الله حكيم عادل وبالتالى لايجوز أن يريد الله من العباد شيئاً ويأمرهم بخلافه ثم يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فإذن الإنسان هو الفاعل وهو يجازى عا فعله وهذه القدرة للإنسان أقدره الله عليها.(١٥٨)

ويرى العقاد أن هذا الإقرار باختيار الإنسان لايقوم عليه دليل من الواقع، بل هو من الفروض وإذن «فمن لهم أن حساب الله لا يوافق حالة التقدير، وأنه لابد أن يناقض العدل إذا وجب الإيمان بالتقدير ؟ ولماذا يمنعون على الله حساباً يتقابل فيه العدل والرحمة وصدق الجزاء والعقاب ! وإذا وجب التسليم بأن الاختلاف فى العالم المشهود هو الحالة التى يتحقق عليها الوجود. فلماذا يجزمون بأن هذه الحالة الواجبة تناقض مايجب فى مسألة العدل والتوفيق بين العمل والمصير؟»(١٥٩)

وعنده أن لو كان المعتزلة من غير المؤمنين لأمكن فهم موقفهم ولكنهم يؤمنون بالله فكيف تضيق عندهم قدرة الله عما يوافق الحكمة فيما يجهله الإنسان؟.

وإذا أردنا أن نفهم الموضوع على وجهه الصحيح، وإذا أخذنا الوجه المقابل، إذا أنكرنا القضاء والقدر لأن ذلك يعني المساواة التامة والشاملة. فالقول بهذا ينفي وجود الأشياء والأحياء. فعلينا أن نفهم القول على غير الوجه الذى نقول فيه بالمساواة فى كل شىء .

وفى الحياة العملية دليل، فالأبناء يرثون من الآباء ومن البيئة والعرف والعادات ومع ذلك يظل التكليف قائماً والجزاء على العمل لا يصبح بغير جدوى إذا كان نصيب الحرية الموجود يكفى فى الجزاء على العمل فى هذه الدنيا، لأننا كما رأينا أن مع وراثة الأبناء من الآباء ومن البيئة لا يبطل عمل القوانين . وإذا كان هذا النصيب من الحرية يكفى فى هذه الدنيا القصيرة للجزاء، فكيف بالحياة الأبدية وهى التى لايحيط بها علم الإنسان.

والخلاصة أن «مسألة القضاء والقدر» عقدة ، ولكنها عقدة لاينكرها المنكر إلا وقع فيما هو أعقد منها ، ولاسيما المفكر الذى يؤمن بوجود الخالق القديم»(١٦٠)

التصوف :

الصوفية من أغنى الاتجاهات الفكرية فى الإسلام، والتراث الإسلامى. وهى بهذا تراث إنسانى عالمى . ولعل للصوفية فى الإسلام ميزات أخرى غير ميزات الصوفية فى الأديان الأخرى لا أقول ذلك تعصباً ولكن الواقع من النصوص والحياة لأصحاب هذه الاتجاهات فى مسارها الصحيح هى الشاهد المؤكد لهذا.

وقد أدرك العقاد ما للصوفية الإسلامية من أثر ولذلك يقول :

«إن الصوفية الإسلامية هى الجانب الذى يفهمه كل من يفهم روح الدين ولو لم يكن من المسلمين لأنها هى الحكمة العميقة التى لايحجبها اختلاف الشعائر والتكاليف بين الديانات»(١٦١)

وهذا الاتجاه يبلغ بالعاطفة الدينية أعلى مداها ويرتفع بالإنسان العبد فى علاقته بالله المعبود رب الوجود، إلى أرفع مراتب السمو الروحى لأنه يجعل الطاعة غاية وليست وسيلة لدخول الجنة أو وسيلة لتجنب النار والعذاب ، أو لأن الصوفى وهو غارق فى الحب الإلهى متخذا للحب طريقا وحياة، جعل الطاعه غاية «بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ، ومن ثم فإن العبادة هنا وسيلة وليست غاية»(١٦٢)

والإسلام قدم طرازاً عالياً من الصوفية لايقل عن دين الهند القديم ولا عن المسيحية على اختلاف مذاهبها .

ويفرق الإسلام بين الصوفية والانقطاع عن الدنيا ؛ لأنه لارهبانية فى الإسلام. وإذا كان الأمر أمر حساب من انقطع عن الدنيا فسوف نجد فى الديانات الأخرى أضعاف مانجده عند الصوفيين الإسلاميين. إلا أنه من حيث الأقوال والحكمة والعمل نجد أن صوفية الإسلام أكثر. والآراء والأسفار الصوفية فى الإسلام كبيرة جداً وتزيد على غيرها ، وقد طرقت كل باب من أبواب الحكمة . ويقسم العقاد الصوفية من حيث الموضوع ومن حيث موقفها من الدنيا. ونجد اتجاهات عديدة فى كل تقسيم، إلا أنه يمكن إجمال المواقف الصوفية من حيث الموضوع فى اتجاهين:

١ – نوع العقل والمعرفة.

٢ – نوع القلب والرياضة.

وأما من حيث الانقطاع عن الدنيا فأيضاً فى اتجاهين :

١ – نوع يتخطى الدنيا وينكرها وينبذها.

٢ – ونوع يمشى فيها ويصل من الخلق إلى الخالق (١٦٣).

القسم الأول من التقسيم طبقاً للموضوع يرجعه البعض إلى مدار الفلسفة اليونانية وخاصة مدرسة الإسكندرية. والقسم الثانى يرجعون به إلى الهند والمؤمنين (بالنرفانا) (١٦٤)

ولكن هل التصوف دخيل على الإسلام؟.

يجيب العقاد إن بعض التصوف دخيل على الإسلام ، وهذا هو التصوف الذى يقول بالحلول ووحدة الوجود(١٦٥) .

لأن الإسلام لايقر القول بحلول الله فى جسد إنسان ولايقر فناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية ، وإذن فعلى أى أساس نفهم كلام الصوفى المسلم إذا تحدث عن الفناء، يقول : إنه يفسره (أى المتصوف) بفناء الشهوات أو فناء الأنانية حيث تحل محبة الله فى القلوب محل هذه الأنانية.

وأما القول بوحدة الوجود فكذلك لايقره الإسلام وكل ما يعنيه المتصوف المسلم إذا تحدث في ذلك هو وحدة الفضائل الإلهية ووحدة التوحيد.

والمسلم الصوفي يوفق بين الظاهر والباطن أو بين الشريعة والحقيقة فيقول «إن الشريعة من غير الحقيقة رياء وكذب، وإن الحقيقة من غير الشريعة إباحة وفسوق ، وقد يوفق بين الأمور الدنيوية والأمور الأخروية بمذهب جميل معتدل بين الفريقين، فليس الزاهد من لايملك شيئاً، بل الزاهد عنده من لايملكه شيء . فهو مالك للدنيا غير مملوك بحال»(١٦٦)

وينفي بعد ذلك القول أن التصوف دخيل على الإسلام في الحقيقة ، وذلك لأنه مبثوث في آيات القرآن الكريم وموجود في هذه الآيات الكريمة بأصوله في عقائده الصريحة. وتأثير الصوفية الإسلامية على الفكر الغربي ثابت ولامجال للإنكار فيه(١٦٧) .

أما أن يقال إن الصوفية التي تلقاها الأوربيون من العرب ذات طابع أو أصول أجنبية ولافضل للعرب وليس بها ميزة عربية. أو أن يقال إنها عربية خالصة لا أثر لأي ثقافة أجنبية فيها ، فالقولان على خطأ،وذلك «لأن أشواق الروح الإنسانية قسط مشترك بين بني آدم لا تنفرد به أمة من الأمم ولا تخلو منه أمة من الأمم ولم تستوعبها عقيدة واحدة كل الاستيعاب دون سائر العقائد الدينية (١٦٨)

وقد ذكرت أن الصوفية موجودة في آيات القرآن الكريم ومحيطة بالأصول التي تفرعت عليها صوفية البوذية والأفلوطينية ذلك حيث يقرأ المسلم « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(١٦٩) فيعلم المسلم عندئذ مايجده دارس توما الإكويني في قوله بمباينة الله للحوادث وأن معرفته إنما تكون بتنزيهه أو أنه يعرف بسلب أمور عنه. ولايمكن معرفته بذاته وصفاته.

والمسلم يقرأ أيضاً قوله تعالى«ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين» (١٧٠) فيعلى مايقول به المتصوفة البوذيون من أن ملابسة العالم تؤدي إلى كدر الروح ، ولابد من الفرار إلى الله للخلاص من هذا الكدر، ثم يقرأ أيضاً قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»(١٧١) و«كل شيء هالك إلا وجهه»(١٧٢)

ويقرأ قوله : «الله نور السموات والأرض»(١٧٣)و« لله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » (١٧٤) و« ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »(١٧٥) وهذا كله يجعله لايجد غرابة ولازيادة في قول المتصوفة بأن الوجود الحقيقي هو الله .

والمسلم إذن إذ يتأمل كتابه الكريم يجد فيه كل هذه الاتجاهات، والغيبيات كالتي يجدها في قصة الخضر مع موسى. أو الخلاف مابين العالم الظاهر والعالم الباطن،ولايجد جديداً في فكر الصوفية هنا أو هناك لأن القرآن وهو يخاطب المسلمين بهذه الآيات إنما منهم من طبع على الناحية الروحية واستخلاص الأسرار الخفية وراء الكلمات.

ولايقال إن هؤلاء قد اقتبسوا من غيرهم فقط لأنهم أصلاء في هذا الاتجاه الذي يجدونه في كتابهم الكريم(١٧٦)

ولكن مع وجود هذا الجانب الروحي فإن الإسلام مع دعوته هذه لايوصد باب الحياة الجسدية أمام الإنسان، لأن الإنسان مأمور بالسعي فلا يجب أن يترك العمل وينقطع عن الدنيا.

والآيات الكريمة في ذلك كثيرة فيقول تعالى « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك ولاتبغ الفساد في الأرض ، إن الله لايحب المفسدين»(١٧٧) ومنها «يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين»(١٧٨)

والعقاد ينبهنا إلى أنه لايجب أن نحسب على التصوف الدخلاء عليه، الذين أساءوا إليه وهم ليسوا منه في شيء ، لأن كل نحلة قديمة أو حديثة لاتسلم من الدخلاء ، فإذا استبعدنا هؤلاء الدخلاء وأغراضهم أو أسباب اندساسهم سواء أكان جهلاً أو نفاقاً أو احتيالاً فيبقى بعد ذلك أن « التصوف على حقيقته الكاملة هو حرية الضمير في الإيمان بالله على الحب والمعرفة، وبلوغ هذه الرتبة هو فضيلة الإسلام الذي أطلق ضمير الفرد من عقال السيطرة الروحية ويسر له أن يلوذ بسريرته، هذا الملاذ الأمين الذي لايداخله فيه حسيب أو رقيب غير حسيبه أو رقيبه بين يدي الله»(١٧٩)

والعقاد يؤمن بضرورة التصوف في العصر الحاضر خاصة، ويعتبر القائلين بأن الصوف تراث قديم مهجور على خطأ كبير، وعنده أن الصوفية هامة في عالم اليوم ولن يستغني عنه الإنسان. الصوفية رياضة النفس . ورياضة النفس لازمة كرياضة الجسد،

والعصر الحاضر أحق بهذه الرياضة مع انفلات الزمام من يديه .

فلابد له من سياسة جسده ببعض الحرمان، ولابد له من سياسة نفسه أيضاً ، وإذا كان موقف الإسلام من التصوف هو على ماسبق في العرض، فالمجتمع الإسلامي عندئذ أحق

المجتمعات بالتصوف . ولأن الإسلام يحض على حرية الضمير ويدفع الإنسان إلى الإيمان القائم على الحب والمعرفة فوق الثواب والعقاب. وعند العقاد أن التاريخ يدل على أن المجتمعات الإسلامية

كانت سمحة مع الاتجاهات الصوفية. ولاتتعارض مع الواقع، ثم يعرض لقضيتين ربما بدتا مناقضتين لهذا الرأى ، وهما قضية الحلاج والسهروردى ويرى . العقاد أن الظروف التاريخيه والملابسات وراء هاتين القضيتين. وكذلك وجود الفتن ثم لايعفى الاثنين من المسئولية أيضاً.(١٨٠)

ثم يخلص إلى أن شهرة القضيتين لندرتهما والندرة تقطع إذن بما قال به . فالمسألة ترجع إلى السياسة وعواملها المختلفة.

والخلاصة فيما يذهب إليه من موقفه في التصوف هو« أن الإسلام قد وضع التصوف موضعه الذى يصلح به ويصلح من يريده، فليس هو بواجب وليس هو بممنوع»(١٨١)

والتصوف ملكة نفسية موجودة فى بعض الناس.والملكة الروحية والنفسية أمانة لايجوز التفريط فيها بحال. وهذه الملكات يجوز التخصيص فيها والترقى إلى أعلى الدرجات الممكنة شأن التخصص فى المجالات الأخرى»(١٨٢)

وليس تخصص الناس فى اتجاه ما أو علم تعطيلا للعلوم الأخرى بل هذا هو الطريق القويم للاستفادة بالملكات الإنسانية، والملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن تتوافر فى إنسان واحد، وإنما تنال بالتخصص والتوزيع. وقل ذلــــك فى شتى الملكات العقلية والروحية، وكذلك الملكات الجسدية. فقد وجدنا من يترقى فيهـــا إلى أكبر قدرة ممكنة فى الألعاب المختلفة. يشهد بذلك تفوق اللاعبين فى أنواع التخصصات الرياضية المختلفة وبلوغهم بالتخصص حداً بعيداً.

وإذا كان هذا هو الحال فى الملكات الجسدية، فإننا لانقول لكل الناس أن يكسبوا مثل هذه الدرجة فى الملكات الجسدية، لأن هذا يؤدى إلى تعطيل الحياة. وكذلك لايجب أن نمنع من يترقى فى ملكاته الروحية على مبدأ التخصص.

ويرى العقاد أنه يجب أن تترك الحرية للصوفية فى الترقى الروحى ولايجب أن يلام الصوفية فى هذا الأمر :

«إذا لمنا من يجور على جسده لأنه يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين، فمن واجبنا أن نلوم كل ذى ملكة، وكل ذى عمل وكل ذى رأى من الآراء، فما من واحد من هؤلاء إلا وهو يضر الناس إذا اقتدوا به أجمعين.»(١٨٣)

وإذن فلايجب أن تقصر فى الشأو الأعلى فى مطالب الروح.

هذا مجمل مايذهب إليه العقاد فى كلامه عن التصوف. إلا أننا إن وافقناه على مجمل رأيه : فإننى لا أفهم هذه المسألة التى يقول بها فى التخصص . صحيح أن التصوف ملكة قد تأتى لبعض الناس دون بعض، ولكن العقاد هنا يبدو وكأنه يضع الاتجاه الصوفى فى معناه الصحيح فى موقف الدفاع أو فى موضع الباحث عن شرعية وجوده وليس الشأن فى التصوف كالشأن فى الملكات الأخرى، لأن الصوفية ترقى بالأخلاق، وهى فى النهاية موقف فى الحياة وتربية.

ويركز السادة الصوفية على مفهوم التربية، ولذلك وجدنا فكرة الشيخ المربى مسألة جوهرية عندهم، وتربية النفس أمر يمكن أن تكون للصوفية اليد الطولى فيه ، وخاصة إذا رأينا الصوفية الإسلامية طبقاً لتعاليم الإسلام، لاتترك الدنيا، ورأينا الصوفية لايتركون العلوم، لأن الزاهد عندهم من يترك الدنيا من قلبه وهى فى يده، ولايتركها من يده وهى فى قلبه ، والصوفية من حيث الموضوع كما أشار – نوع العقل والمعرفة . لقد أشار العقاد نفسه لهذا فقال:

«فمن الصوفية العقلية طلاب المعرفة من يحسب فى عداد الفلاسفة الأفذاذ ، ولانعرف فى عقول الفلاسفة عقلاً يفوق عقل الغزالى فى قوة التفكير، ولا نعرف موضوعاً من موضوعات الحكمة الإلهية لم يلتفت إليه محيى الدين بن عربى، وقد قيل إن ذا النون المصرى كان فى طبقة جابر بن حيان فى علوم الكيمياء، وأنه كان من الباحثين فى طلاسم الآثار الفرعونية»(١٨٤)

من هنا لانجد التشبيه الذى ساقه يصلح معهم ، بل الأصح أن يقال إن التربية الصوفية هامة للأمة جميعاً وخاصة فى مراحل النضال من مراحل الجمود والتخلف إلى مراحل التحرر والتقدم.

فالصوفية فى جهادهم للنفس يعطون المثل فى إنكار الذات، وليس أصلح لأمة فى مراحل نهوضها من هذه القيم، إن العالم الإسلامى فى حاجة إلى جهاد كبير فى مرحلته الراهنة وليس الجهاد صورة واحدة ، أعنى ليست صورة الجهاد فقط هى الجهاد العسكرى، وإن كان أحدها أيضاً، ولكن الجهاد يتسع معناه فى الإسلام لأكثر من هذا ، وخاصة إذا عرفنا أن الجهاد العسكرى لم يكن إلا درءاً للأخطار ودفاعاً عن الأوطان وسبباً لإقامة عدل الله وشريعته، وتحقيق الخلافة، ويجوز أن تتعدد الصور لأن الأصل هو الرجوع إلى المبدأ الأساسى والباعث والغاية،

ومن خرج في طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع، وجهاد النفس هو الجهاد الأقوى، ولن يكون جهاد النفس إلا فى حجبها عن اللغو ، والعرض الزائل ، والتوجه بها نحو هدف أعلي، وفى جهاد النفس إيثار.

والعقاد يهتم بالتربية ويركز على موضوع الواجبات والحقوق والموازنة السليمة بينهما، ونراه وهو يناقش مشكلة التعليم والتربية ومشكلة الدرس والثقافة ومشكلة الآداب الاجتماعية والأخلاق العامة، يرجعها جميعاً، أى هذه المشكلات إلى سبب واحد وأصيل يحيط بجميع أسبابها الفرعية. فالشكوى تكررت كثيراً من نظم التعليم الحديث وصاحبها القول بفشل التربية الحديثة «البداجوجية» فالطالب مقصر والمعلم كذلك ، ويدعو البعض إلى العودة إلى النظام القديم «الكتاب» ولكن العقاد يرفض هذا ويرفض أن يدين التربية لأنها علم قابل للتطور مع تقدم علم النفس العام وعلم النفس الخاص بالناشئة المتعلمين(١٨٥)

ويرفض دعوة هؤلاء للعودة للكتاب لأنه وإن كان قد خرج نابغون منه فقد حصلوا العلم منه ومن المعاهد وتفوقوا لطموحهم ورغبتهم فى الاستزادة. وهناك كثيرون اقتصروا على الإلمام بالقراءة ، ولكن أين السبب وراء هذا كله، فيما يراه إذن أنه يرجع عنده إلى آفة شملت العالم كله وخلاصتها :«أن الإنسان فى العصر الحاضر يعفى نفسه من التكاليف ويحسب كل شيء حقاً له بغير عناء، ينبغى أن يتيسر له بأهون كلفة أو بغير كلفة، وإلا كان اللوم على الدنيا وعلى المجتمع وعلى كل مسئول أو غير مسئول ماعداه»(١٨٦)

فإن العصر كله قد ورث الجهاد من العصور الماضية فى طلب الحقوق إذ كانت قبل القرن السابع عشر ضائعة ثم جاءت المطالبة بالحقوق، حق الرعية على الإمام – حق الابن على الأب – حق الزوجة على الزوج – حق العامل – إلخ . ولكن صوت الواجب كاد أن يخفت حتى فى أعماق الضمير – بل ومن هذا أيضاً حق القارئ على الكاتب إذ يجب أن يفهم دون جهد منه، وكذلك كان الأمر فى مشكلة الآداب الاجتماعية، فالجرائم التى تنشر تؤكد أن هذه الآفة التى استقرت فى الأذهان تعمل عملها فيها – وذلك كله لوجود « عقيدة خاطئة مدارها على (الأنانية) المطبقة. وما الأنانية المطبقة إلا اعتقاد الحقوق ونسيان الواجبات»(١٨٧)

وإذا صح هذا التشخيص العقادى برد المشكلة على هذه الآفة، فلاشك أن أصلح دواء لها هو الاتجاه الصوفى فى التربية ، وليس معنى الاتجاه الصوفى هنا ترك الدنيا كما قلت لأن هذا

ليس فى التصوف الإسلامى ، بل هو تربية تقوم على إذكـاء روح الإيثار، والرغبة الصادقة فى خدمة الدين والأمة لتحقيق الخلافة وتجاوز المصلحة الشخصية أو المباشرة من أجل مصلحة المجتمع، وإنما يكون النظر فى التراث الصوفى هو النظر الفاحص المنقب أو هو نظر الاستقلال فى الحس والشعور.

كما يجب أن يكون مقياس النظر فى التراث بغير تقليد يحجب الاستقلال، وذخائر الصوفية كبيرة واستخراجاتهم ومناحيهم الفكرية كنوز وأسفار زاخرة ، وخبراتهم الروحية والعلمية فى تربية النفوس لايمكن المرور عليها دون استفادة . وخاصة إذا نظرنا إلي الجانب الخاص بالمواقف العلمية والنضالية للصوفيه فلا يخلو تاريخ الصوفية من نضال وجهاد فى كل ميدان، لأن التصوف فى الحقيقة جهاد فى دنيا الواقع على كافة المستويات، فالصوفية ركزوا على العمل وليست المسألة مجرد إقامة الشعائر وأداء الفرائض والزيادة فى النوافل، بل إن العمل هو فى دنيا الناس لأن العمل هو فى السلوك، السلوك النافع للأمة ولتحقيق السعادة للبشر فى الدارين ولتحقيق الخلافة على الوجه الأكمل. وهم بذلك وفى دعوتهم دعوة إلى الجهاد الأكبر ، ولكن لابد أولاً أن يكون على استعداد للجهاد الأصغر إذا لزم الأمر. وكل أنواع الجهاد وألوانه ، وليس الكفاح من أجل رقى الإنسان ونهضته إلا نوعاً من الجهاد.

والسادة الصوفية حققوا فى الجهاد الأكبر الكثير، وأعنى جهاد النفس ، وأما الجهاد الأصغرفهو جهاد الحرب، أى الجهاد بالبدن والسلاح والمال «ومن يملك الأكثر يملك الأقل بالتالى، فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر وأملك لنواصى العمل المؤثر . ومن هنا تصح الدعوى، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شكل العبادات،ولكن أيضاً فى أوسع معانيها وأكثره إيجابية وعطاء . ويصبح الباطن المستنير مركز إنارة حقيقية فى الأرض، حيث مجال تحقيق الهدف الأساسى من الخلق وهو خلافة الله ... بل ويصبح التصوف أملاً كبيراً فى حل أزمات العالم الإنسانى والإسلامى خاصة.... ولعل أوضح الأمثلة الحية فى التاريخ الإسلامى تدليلاً على هذا النموذج هو الإمام الحسين فى استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها، رغماً من كل إشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية»[١٨٨]

تعقيب ونقد :

ارتبط الفكر الدينى بفكر اليقظة العربية – الإسلامية، لأن الفكر الدينى – كما ذكرت – كان أساساً هاماً فى ركائز النهضة، عند جل المفكرين الرواد، ومن جاء بعدهم أيضاً.

ونلاحظ أن النهضة التى جاءت مع الحملة الفرنسية كانت قد سبقتها نهضة أخري، لكنها لم تكن إلا داخل الإطار الدينى فقط. أعنى بدون ربط الدين بالعصر الحديث. وذلك فى أواخر القرن الثامن عشر، حيث ظهرت نهضة جديدة . فظهر العطار وغيره، وأرادوا العودة بالدين الحنيف إلى ينابيعه الأولى [189] . كما ظهرت الحركات الإصلاحية، مثل الوهابية، والسنوسية ومصلحون آخرون فى أماكن عديدة من الأمة الإسلامية [190] ، ولكن مع اللقاء بالحملة الفرنسية كان الأمر مختلفاً، لأن التحدى أخذ بعداً آخر، ولم تكن مجرد العودة إلى الفكر الدينى فى العصر الذهبى تكفى. فمع الحملة الفرنسية، كان اللقاء بالمنهج الجديد، أعنى المنهج الاستقرائى، وإن كان الاستقراء لم يكن جديداً تماماً، فنحن نعرف أن أرسطو قد تكلم فيه، وأن المسلمين عرفوه. وإنما كان الجديد هو سيادة هذا المنهج، ليصبح تعبيراً عن روح العصر.[191]وكذلك جاءت الاكتشافات والاختراعات الحديثة ، بحيث أصبحت تشكل أساساً جديداً للحضارة الحديثة، وأصبحت نتائج العلوم الجديدة تنعكس على حياة الناس اليومية، وتدخل فى أوجه النشاط البشرى المختلفة. من هنا كان لابد أن يطرح السؤال عن العلم والدين ، مع التساؤلات التى طرحت نفسها فى إلحاح على المسلمين. وكان من هذه التساؤلات مايدور حول الأنماط المعيشية الجديدة، وكتاب الطهطاوى « تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» يوضح جملة المسائل الهامة التى تحدث فيها عن الحياة فى فرنسا. كما تكشف لنا كتابات الجبرتى قبله عن صدمة اللقاء الأولى مع الحملة الفرنسية. ولكن رفاعة كان هو صاحب اللقاء المباشر على أرض أوربا نفسها. وقد أتيحت له الفرصة، مع نبوغه وطموحه العلمى، لقراءة الكثير من الكتب الغربية. فمن «الثابت أن رفاعة قد قرأ بعض مؤلفات «روسو» و«فولتير» و«مونتسكيو» ، وقد تأثر بالرسائل الفارسية التى كتبها مونتسكيو»[192] وقد كتب فصولاً هامة فى وصف العادات الاجتماعية، والعلوم السياسية فى أوربا. وقد كتب إليه أحد علماء الفرنسوية تعليقاً على كتابه يقول « أما بعد : فإنه سيصلك مع هذا ماطلبته منا من الشهادة بأننا قرأنا الكتاب المشتمل على حوادث سفرك. وكل ما أمعنت فيه النظر من أخلاق الفرنساوية وعوائدهم وسياساتهم وقواعد دينهم وعلومهم وآدابهم وجدناه مليحاً مفيداً يروق الناظر فيه،

ويعجب من وقف عليه. ولا بأس أن تعرض خط يدنا على «مشيوجومار» وإن شاء الله يحصل لك بمصنفك هذا حظوة عند حضرة سعادة الباشا. وينعم عليك بما أنت أهله. ودمت على أحسن حال.محبك الداعي : سلوستري دساسي الباريزي»[١٩٣] .

ومع الاهتمام بما ذكرته من الترجمات والتأليف ، فقد اهتم الرواد بتجديد الفكر الديني، والكلام عن الإسلام وعلوم العصر، وكان الطموح ظاهرة تستحق الاهتمام ، وقد استمر هذا الاتجاه ، وإن خفتت الحركة بعد عصر محمد علي قليلاً، إلا إنها عادت في عصر إسماعيل. ونجد نفس الاتجاه عند عبد الله النديم. حيث يشير إلى تعليم الجاهل، معتبراً الجاهل مظهراً للعالم، ولايجب أن يقف المتعلمون مكتوفي الأيدي أمام سيادة الجهالة في أمتنا. ويدعو إلى تعليم البنات في عصره، وترك البدع والخرافات والعادات السيئة.[١٩٤]

ويتحدث عن أسباب تقدم أوربا وتأخرنا فيكتب بعنوان « بما تقدموا وتأخرنا والخلق واحد» فيذكر من جملة أسباب تقدم أوربا : الصناعة، تشجيع العلماء - انتشار التعليم والشورى - انتشار الثقافة. ثم يؤكد أن الدين الإسلامي غير مسئول عن التأخر، وغير مسئول عن عدم الأخذ بأسباب التقدم. فيقول : «وعلمنا أن الدين الإسلامي والأديان الشرقية لم تكن السبب في التأخر كما يزعم كثير من الطائرين حول دهاة أوربا . بل إن الدين الإسلامي كان السبب الوحيد في المدنية وتوسيع العمران، أيام كان الناس عاملين بأحكامه.»[١٩٥] ثم نجد محمد عبده ومدرسته أيضاً، ينحو نفس المنحى، فيكتب جملة أبحاث عن موضوع الإسلام بين العلم والمدنية ، وموقف الإسلام من المدنية الحديثة : يدافع فيها عن الإسلام ضد الاتهامات التي ألصقها البعض به، من كتاباته مثلاً «الإسلام والمسلمون - الإنسان عالم صناعي - « ويبدأ بقوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد»[١٩٦] . ثم يقول «خلق الله الإنسان عالماً صناعياً، ويسر له سبيل العمل لنفسه ، وهداه للإبداع والاختراع، وقدر له الرزق من صنع يديه، بل جعله ركن وجوده ودعامة بقائه، فهو على جميع أحواله من ضيق وسعة، وخشونة ورفاهة، وبيد وحضارة صنيعة أعماله، أقواته من معالجة الأرض بالزراعة، أو قيامه على الماشية ، وسرابيله ومايقيه الحر والبرد والوجى من عمل يديه نسجاً أو خصفاً، وأكنانه ومساكنه ليست إلا مظاهر تقديره وتفكيره»[١٩٧]

وقد تحدث عن الإسلام فى شتى ميادين الحياة المعاصرة، فأشار إلى ضرورة الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. كما يشير إلى اشتغال المسلمين بالعلوم الكونية، وانتشار دور الكتب، وتشجيع العلم والعلماء، إلى آخر هذا الاتجاه.

ونأتى إلى رائد آخر «محمد فريد وجدى» الذى كان أول عمل للعقاد فى الصحافة معه فى جريدة « الدستور». ونجد وجدى يكتب « الإسلام دين الهداية والإصلاح» تحدث فيه عن أن الإسلام يعلن سلطان العقل والعلم ، فالدين معايش للعقل فى غاياته ومراميه، ومساير للطبيعة فى أوامره ونواهيه. فيقول « إن الانقلاب الكبير الذى أحدثه الإسلام فى أمر الدين، أظهر ما تكون عوامله فى هذا الوطن ... موطن المناداة بسلطان العقل، والمجاهرة بسيادة العلم ، فسمع الناس لأول مرة فى تاريخ الأديان، كلمات تفكير ونظر وبرهان وتبعة شخصية وبطلان للتقليد»[١٩٨]

ويعرف العلم الذى قصده القرآن أنه مايرفع الجهل وينمى العقل وينبه ملكات النفس ويكشف الحقائق الوجودية. ثم كتب فصلاً بعنوان (الإسلام لايضع للترقى حداً)[١٩٩] . ويقول «المطلب الثالث للأوساط من الدين ألا يضع للرقى حداً، وأنه لايوصد على العقول مجالاً... أما الإسلام من هذه الناحية فلا يقول أنه يفى بهذا المطلب فحسب... بل أقول إنه يفرض الترقى على الآخذين به فرضاً، ويدفع بهم إلى كل باحات العقول دفعاً»[٢٠٠] ويشير إلى اتساع مرونة الإسلام لكل مايجد من الآراء العلمية ، ويشير إلى العلم الحديث، و«فرانسيس بيكون» ويؤكد أن الإسلام قد أمر بإطلاق العقل من عقاله. والبحث والنظر فى كل المخلوقات، وكل أجزاء الكون. ثم يؤكد قاعدة غاية في الأهمية، وتشير إليها فى كتب الأصول ، وأعنى بها تلك التى يقررها بقوله: «إنه إذا خالف حكم العقل نص الكتاب أو السنة، وجب التعويل على حكم العقل، وتأويل ظاهر النص. لذلك لم يصطدم الدين بالعلم ، ولا بالمذاهب الفلسفية فى العهد الذهبى للمسلمين، فكان فى هذه القاعدة مخرج للعلماء فى الأخذ بالآراء أيا كانت ، وفى التقدم بالعلم والفلسفة إلى أقصى حدودهما غير متحرجين ولا متأثمين..»[٢٠١] إلى آخر هذه الآراء المستنيرة التى كان ينشرها رواد النهضة والتى تؤكد التفتح على العصر وعلوم الحضارة الحديثة، والفهم العميق لأصول الدين الإسلامى. والناظر هنا، يجد أن العقاد يتخذ نفس المنحى، ولكنه ابن عصره، فقد كانت استفادته أكبر من علوم العصر ، وآراؤه أكثر نضجاً وتماسكاً بالإضافة إلى الاستقلالية الأوسع فى النظر والتوفيق . فهو أكثر ترابطاً وعمقاً. ولديه قدرة أكبر على النظرة المستقلة بحكم التقدم العلمى،

وبحكم ثقافته الموسوعية الكبيرة، ولكنى لا أعنى نفى التأثر أو الاستفادة من الآراء السابقة جملة، وخاصة مع وجود الصلة الفكرية ببعض من ذكرت ، والصلة الشخصية بالبعض الآخر. فقد كان العقاد يقرأ عبد الله النديم، ويعارض مجلاته، فيصدر العقاد مجلة يسميها التلميذ معارضاً النديم فى مجلة الأستاذ. ويكتب النديم مقالاً بعنوان (لو كنتم مثلنا، لفعلتم فعلنا) فيعارضه العقاد بمقال (لو كنا مثلكم، مافعلنا فعلكم) . وكان النديم هو أول من لفت نظره إلى العمل الصحافي . وكانت كتاباته أول من وجهته هذه الوجهة ، وإن لم يعتبر نفسه تلميذاً له [٢٠٢]

ومحمد عبده كان كما نعلم – أول من شجع العقاد، وتنبأ له بأنه سيكون كاتباً كبيراً. ويقول العقاد «أثره فى نفسى من أقوى الآثار » [٢٠٣] أما فريد وجدى، فقد عمل معه فى الصحافة – كما ذكرت – فى جريدة «الدستور» ، وكان فريد وجدى قد أخذ يرد على كتابات المستشرقين ويدحض مزاعم المذهب المادى. وقد دام عمل العقاد فى صحيفة الدستور مع وجدى من عددها الأول إلى عددها الأخير، إلا أشهرا قليلة فارقها فيها ثم عاد إليها ولم يكن وجدى يفرض على العقاد رأياً فى قضية من القضايا[٢٠٤] ، وإذن فقد عرف العقاد هؤلاء عن طريق كتاباتهم أو باللقاء الشخصى أحياناً، وهو يحمل لهم التقدير، مع إمكانية وجود التأثر غير المباشر، إلا أننا نلاحظ هنا فى كتابة العقاد، أن البعد الفلسفى أوضح فى تتبع الفكرة وعرضها. وإقامة الحجة والدليل. وأرانى فى هذا العرض الذى قدمه العقاد لهذه المشكلات ، أوافقه على الجملة ، وخاصة لما سنراه بعد ذلك ، من دعوة إلى إقامة الجسور مع كل تيارات الفكر العالمى، وضرورة الوقوف والدراسة لكل مايصدر فى العالم، مع تأكيده فى نفس الوقت على الدعوة إلى حرية التعبير . وكان من مميزات العقاد الإحاطة بموضوعه الذى يكتب فيه، وإعمال النظر فى كل جانب، كما كان منهجه فى البد بمناقشة أقوى حجج الخصم أو الرأى المخالف، عاملاً هاماً فى قوة البناء الفكرى عنده. لقد تحد العقاد عن الإسلام والعلم. فوضع الأصول فى النظر فى الآراء العلمية التى ثبتت ، وتلك التى ل تثبت بعد، ولكنها فى دور النظرية. وحل إشكالات عديدة – كما عرضت – كان من أهمها ، نظرية التطور ودوران الأرض فى علاقاتهما بالفكر الدينى ، وكان العقاد فى حديثه عن مشكلة الجبر والاختيار – فى رأى الباحث – موفقا ، لأنه رد الأمر كله إلى قوة الله المطلقة. فإذا جاء الإيمان بالله المطلق القدرة، فقد وجب التسليم بالعدالة المطلقة، التى تراعى كل العوامل الجوهرية والثانوية التى قد تغيب عن حساب البشر المحدود . فهو الخالق ، وهو العالم، يعلم ما يتعرض له الإنسان

المخلوق من عوامل بيولوجية وفسيولوجية و تربوية. أو كل عامل يؤثر فى مضمون وحدود الحرية المتاحة له، فمع العلم المطلق، والعدل المطلق، لاخوف ولا تناقض مما يظهر لنا من خلال النظرة الإنسانية المحدودة. ونجد فى القانون الوضعى مايسمى بالأسباب ، أو العوامل المخففة فى الحكم على الجانى، أليس الله تعالى المحيط بكل شيء ، أولى أن يعلم هذا، حتى فيما خفى علينا؟ وبهذا يتحقق العدل، إذ يتحقق الاتساق بين أمر المشيئة فى عالم الغيب، وأمر التكليف فى عالم الشهادة.

وأما فى مجال التفكير والفلسفة، فنرى دفاع العقاد عن أهمية دراسة المذاهب الفكرية والوقوف عليها، واحترامه لكتاب الغرب. ورأينا قبل ذلك ، كلامه عن ضرورة[٢٠٥] البحث عن الاتفاق فى قضية الإيمان، وترك القشور، ليكون الإيمان أساساً للوحدة العالمية، أور ابطة جامعة، بدلاً من أن يكون عاملاً للفرقة والتناحر بين شعوب الأرض، وأما فى مجال الأخلاق فقد ركزت على الأسس الجوهرية عنده . وأما التفصيلات فى النقد الأخلاقى من رصده للأخلاق المعاشة، وحديثه عن الأخلاق العملية، فهو كثير فى كتبه ، ويمكن أن يشكل موضوعاً لدراسة قائمة بذاتها[٢٠٦]ولكننا نرى عنده التركيز على التبعة والتأكيد على الواجب، كما عرضنا هما من وجهة نظره – وأظن أن آفة الشرق الكبرى والعالم الإسلامى، ربما تكمن فى غياب الشعور بالتبعة . فلابد لكى تستقيم الأمور ، من تنمية الشعور بالواجب وأهميته، لأن غيابه ينعكس على المجتمع ككل، وعلى المتهرب منه، كما يعود على أسرته. فليس المخرب أو الهارب من تبعة الواجب، لتحقيق المكسب السريع ، رابحاً بالضرورة، بل العكس صحيح . ربما بدت فكرة بسيطة أو سطحية، ولكن غيابها له نتائجه الأخلاقية الوخيمة ، على المجتمع ككل وبنيته. فلن يقوم مجتمع ويستمر، وفيه من يتهرب من التبعة والواجب. والمجتمع مسئول عن هذا ، فلا يوقع حتى أبسط الجزاءات، وهى نظرة الاحتقار، وفيها أكبر عقاب يتقيه أمثال هؤلاء – كما يشير العقاد . أو فكرة بديهية تلك ؟ جائز، ولكن كم من البديهيات تغيب فى حياتنا الأخلاقية؟!.

وأما موقفه من التصوف ، فقد عرضت له ، وبينت اعتراضى على وجهة نظره، لأن التصوف أوسع مدى مما حدده فيه. والتصوف الإسلامى ، فى تصوراته الصحيحة يحمل أسساً للتربية من شأنها أن تحل مأزق الإنسان المعاصر، وتصبح له سنداً. ولكن هذا كله لن يكون إلا داخل إطار فتح باب الاجتهاد، للنظر فى كل مشكلات المجتمع الإسلامى، نظرة تملك جراءة

الاجتهاد، مع امتلاك أصول الفتوى فى أبعادها المختلفة. وسلامة القصد، وخلوص النية من شوائب المصلحة ، أو التبعية، أيا كانت: هوى - أو سياسة.

إن النظر فى فكر العقاد، يجب أن يكون قائما على أساس مايمثله فكره من بنية متكاملة، يقدمها فى مشروع النهضة .. ولايجب أن يكون النظر إلى كل فكرة مستقلة وحدها، ففكر العقاد يتكامل، ليشكل للمسلم المعاصر وجهة فلسفية، لها سندها من الدين الحنيف، والفكر الإسلامى، والفكر العالمى، ويسودها نزعة استقلالية، تؤكد احترام الذات فى مواجهة الآخر، دون تعال : أو حتى مجرد تعصب، ولكنه فى أحكامه، وبنائه الفكرى يحسب حساب كل جزئية فى الآراء المطروحة ، وأمامه الهدف، والمقصد المتجهة إليه الأمة فى نهضتها ، وليس أصدق وأفيد من هذا فى حركة منشودة نحو التقدم ، إذ لابد من توضيح الهدف، وخطوات السير، وقواعد النظر ، فى مرونة تسمح بالاجتهاد والتفكير، عند كل جديد، دون خوف أو إحساس بالانكسار . مع مشاركة فعالة وحقيقية، تقوم على الإرادة المستقلة والنظر الخاص فى كل قضية تهم بنى الإنسان فى ركب الحضارة والتقدم.

هوامش الفصل الثالث

١ - العقاد - الإسلام فى القرن العشرين ص ١١ الطبعة الثانية دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩ - لبنان.

٢ - العقاد المرجع السابق ص ١٥ .

٣ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٢١.

٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٥.

٥ -٦ العقاد المرجع السابق ص ٢٨.

٧ - راجع العقاد - عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٣٦ - ٣٧ - دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثه ١٩٧١.

٨ - العقاد - الإسلام دعوة عالمية ص ١٠٦ - كتاب الهلال العدد ٢٣٧ - دار الهلال - نوفمبر ١٩٧٠.

٩- راجع العقاد - الإسلام - دعوة عالمية ص ١٠٨

١٠ - العقاد - الإسلام - دعوة عالمية ص ١١١

١١ - العقاد - الإسلام دعوة عالمية ص ١١١

١٢ - انظر - جلال صادق العظم - نقد الفكر الدينى - دار الطليعة بيروت - الطبعة الثالثه ١٩٧٢.

١٣ - جلال صادق العظم - نقد الفكر الدينى ط ٢ ص ١٧.

١٤ - جلال صادق العظم - نقد الفكر الدينى ط٢ ص ١٨.

١٥ - جلال صادق العظم - المرجع السابق ص ٢١.

١٦ - جلال صادق العظم -المرجع السابق ١٢٦.

١٧ - العقاد-عقائد المفكرين ص ٩٩.

١٨ - جون كلوفر - الله يتجلى فى عصر العلم - ترجمة الدمرداش عبد المجيد مقدمة الترجمة العربية ص ٢ مؤسسة الحلبى وشركاه ١٩٦٨.

١٩ - راجع محمد جمال الدين الفندى - المرجع السابق ص ١٤.

٢٠ - محمد جمال الدين الفندى - الله والكون - الهيئة العامة للكتاب ص ٩ ص١٩٧٦

٢١ - محمد جمال الدين الفندى - المرجع السابق ص ١٧.

٢٢ - سورة المؤمنون آية ١٢.

٢٣ - صادق العظم - المرجع السابق ص ٤٠.

٢٤ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٠ . كتاب الهلال العدد ٢٢٩ دار الهلال - مارس ١٩٧٠.

٢٥ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنيه ص ١٨ - ١٩.

٢٦ - الأحزاب ٦٢

٢٧- الإســــراء ٧٧

٢٨ - يـــــس ٨٢

٢٩ - النحـــــل ٤٠

٣٠ - الأعـــراف ٥٨

٣١ - آل عمــران ١٤٥

٣٢ - العقاد المرجع السابــق ص ٢٢ - ٢٣.

٣٣ - العقاد - الفلسفة القرآنيــة ص ٢٠٥.

٣٤ - انظر العقاد المرجع السابق ص ٢٠٧

٣٥ - انظر محمد جمال الفندى - محمد يوسف حسن - قصة السموات والأرض ص ٢٣ - ٢٦. كتاب الشعب - دار ومطابع الشعب - بدون تاريخ .

٣٦ - انظر محمد جمال الفندى - محمد يوسف حسن - المرجع السابق ص ٢٤.

٣٧ - الفندى وآخرون - المرجع السابق ٢٥ - ٢٦

٣٨ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٠٧.

٣٩ - العقاد - الفلسفة القرآنيه ص ٢٠٨.

٤٠ - العقاد - الفلسفة القرآنيه ٢٠٩.

٤١ - راجع العقاد - على الأثير ص ٢١ /٢٣ - دار الفكر العربى - بدون تاريخ.

٤٢ - راجع العقاد - الإنسان فى القرآن ص ١٠٣ - ١٠٤.

٤٣- راجع العقاد - الإنسان فى القرآن ١١٧ .

٤٤- راجع العقاد - الإنسان فى القرآن ١٢٠ .

٤٥- العقاد - الإنسان فى القرآن ١٢١ .

٤٦ - العقاد الإنسان فى القرآن ١٢٢.

٤٧ - راجع العقاد المرجع السابق ١٢٥

٤٨ - راجع العقاد المرجع السابق ١٢٦

٤٩ - راجع العقاد المرجع السابق ص ١٢٨.

٥٠ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٥ - دار الهلال - بدن تاريخ .

٥١ – العقاد المرجع السابق ص ٧.

٥٢ – البقرة ١٦٤

٥٣ – المؤمنون ٨٠

٥٤ – العنكبوت ٤٣.

٥٥ – البقرة ٤٤

٥٦ – انظر فصل (فريضة التفكير فى كتاب الإسلام) – التفكير فريضة إسلامية ص ٥، ٢١.

٥٧ – البقرة ٢٦٩

٥٨ – الراغب الأصفهانى – المفردات فى غريب القرآن أعده للنشر وأشرف على الطبع – محمد أحمد خلف الله مادة اللام على الياء ص ٦٧٥ الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.

٥٩– آل عمران ٧

٦٠ – المائدة ١٠٠

٦١ – يوسف ١١١

٦٢ – البقرة ٢١٩

٦٣ – آل عمران ١٩١

٦٤ – الأنعام ٦٥

٦٥ – الأعراف ١٨٥

٦٦ – القصص ٧٢.

٦٧ – سورة ص ٢٩

٦٨ – الأنعام ١٢٦

٦٩ – البقرة ١٥١

٧٠ – المجادلة ١١

٧١ – البقرة ص ٢٦٩.

٧٢ – البقرة – ١١٥.

٧٣ – النجم ٣٩.

٧٤ – العقاد – المرجع السابق ٢٠ – ٢١

٧٥ – أنظر العقاد – المرجع السابق ٢٢ – ٢٤

٧٦ – البقرة ٢٣٢.

٧٧ - العقاد المرجع السابق ٢٥.
٧٨ - العقاد المرجع السابق ٢٦.
٧٩ - العقاد المرجع السابق ٣٠ - ٣١.
٨٠ - المائدة ٨٢.
٨١ - النساء ٩٧.
٨٢ - العقاد المرجع السابق ٣٢ - ٣٣.
٨٣ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ١٤٣.
٨٤ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ١٥٨.
٨٥ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ٤٣ - ٤٤
٨٦ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٤.
٨٧ - انظر - المرجع السابق ص ٤٠.
* - كان بورتا جوراس السوفطائي قدتفق مع تلميذه اواثلس أن يلمه الخطاب حتى يستطيع أن يكسب القضايا على أن يدفع له نصف الأجر مقدماً والنصف الآخر بعد تمام التعليم، وقد ماطل اواثلس برتاجوراس فى الدفع فرفع الأخير قضية وكان دفاعه كالآتى :
إذا خسر اواثلس القضية فعليه أن يدفع بناء على حكم المحكمة وأن كسبها فعليه أن يدفع بناء على الاتفاق المعقود لكنه اما إن يخسر القضية أو أن يكسبها . إذن يجب أن يدفع وهنا رد اواثلس بالآتى :
إذا كسبت القضية يجب ألا أدفع بناء على حكم المحكمة ، وإذا خسرت يجب ألاأدفع بناء على الاتفاق المعقود . لكن إما أن أكسب القضية أو أن أخسرها إذن يجب ألا أدفع ويسمى بقياس الإحراج .
٨٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٤٥.
٨٩ - الغزالى - مقاصد الفلاسفة ص ٣٢ - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦١م.
٩٠ - الغزالى محك النظر - عن العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٤٦.
* - إنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ، ولا تغليب مقالة على مقالة ، وحتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً معيناً لا إشكال فيه ، بل دلا ئل كل مقالة فهى متكافئة لدلائل سائر المقالات .
وقالوا : كل مايثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقص ابن حزم الظاهرى . الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٥ص ٢٥٣ تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة . وانظر كتابنا : الله والإنسان فى فلسفة ابن حيان التوحيدى ص ١٦٨ - ١٧١ - مكتبة مدبولى - القاهرة . ١٩٨٩ .
٩١ - العقاد : التفكير فريضة إسلامية ص ٤٥.
٩٢ - راجع العقاد - التفكير فريضة إسلامية ٤٧.
٩٣ - العقاد - الثقافة العربية أسبق من ثقافة العبريين . ص ١٦٧ - ١٦٨. المؤلفات الكاملة للعقاد - دار الكتاب اللبنانى - المجلد العاشر - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٨.
٩٤ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٥١.
٩٥- العقاد - يسألونك ص ٣٦٦ - ٣٦٧ - دار الكتاب اللبنانى - الطبعة الثالثة - بيروت ١٩٦٨ م
٩٦ - العقاد يسألونك ص ٣٧٠.
٩٧ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٨٤.

٩٨ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية ص ٨٤.

٩٩ - العقاد يسألونك ص ٣٥٤.

١٠٠ - العقاد - يسألونك ص ٣٥٦.

١٠١ - العقاد - يسألونك ص ٣٦١.

١٠٢ - العقاد - فلسفة الغزالي - محاضرة ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني (الدورة الثانية) ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م ص ٢٣٤ مطبوعات الإدارة العامه للثقافه الإسلامية بالأزهر.

١٠٣ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٢٥ - ٢٦ .

١٠٤ - راجع حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ٢٥٥ - ٢٥٦. دار الإسلام القاهرة ١٩٧٢.

١٠٥ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص٢٦.

١٠٦ - العقاد - الفلفسة القرآنية ص ٢٦.

١٠٧ - العقاد - الفلسفه القرآنيه ص ٣١.

١٠٨ - البقرة - ١٩٠ .

١٠٩ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص١٣٥.

١١٠ - العقاد - حقائق الإسلام ٢٥٨ ، لأن القرآن لايريد أن تكون الأخلاق حيلة لطلب القوة .

١١١ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٢٥٨ .

١١٢ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ٢٦١ .

١١٣ - السجدة ١٧.

١١٤ - حقائق الإسلام ص ٣٦٨.

١١٥ - العقاد - على الأثير ١٤٦.

١١٦ - العقاد - على الأثير ص ١٤٩.

١١٧ - العقاد - المرجع السابق ص ١٥٢.

١١٨ - العقاد - المرجع السابق ص ١٥٦.

١١٩ - العقاد - قيم ومعايير ص ١١٣ - ١١٥ منشورات دار الجيل بيروت - لبنان ١٩٧٤.

١٢٠ - العقاد - قيم ومعايير ص ١١٥.

١٢١ - العقاد - قيم ومعايير ص ١١٥.

١٢٢ - العقاد - مراجعات في الآداب والفنون ص ٥٨٣ المؤلفات الكاملة للعقاد - المجلد الخامس والعشرون - الأدب والنقد - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ط الأولى ١٩٨٣؟..

١٢٣ - العقاد - المرجع السابق ٥٨٩.

١٢٤ - العقاد - المرجع سابق ٥٩٤.

١٢٥ - العقاد - يوميات ج ٣ ص ٥٦٥ - دار الشعب ١٩٧٠م.

١٢٦ - العقاد - يوميات ج ٣ ص ٥٦٦.

١٢٧ - برتراند راسل - تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ترجمة زكي نجيب محمود ص ٢٣٣ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٧م.

١٢٨ - العقاد - يوميات ج ٣ ص ٥٦٨.

١٢٩ - العقاد - يوميات ج ٣ ص ٥٦٨.

١٣٠ - انظر عثمان أمين - رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده فصل (نظرية الحرية) ص ١١١ - ١٣٢ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٥ الطبعة الثانية.

١٣١ - أبو الوفا التفتازانى. علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٩ ص ١٣٦ وانظر أبوريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٠٦ دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٣م.

١٣٢ - انظر العقاد - الإنسان في القرآن ص ١٢.

١٣٣ - العقاد المرجع السابق ص ١٩.

١٣٤ - انظر العقاد - الإنسان فى القرآن ص ٢٤.

١٣٥ - العقاد - الإنسان فى القرآن ص ٤٦.

١٣٦ - انظر العقاد - الفلسفة القرآنية ١٣٤ - ١٣٥.

١٣٧ - هنتر ميد - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها - ترجمة فؤاد زكريا دار النهضة المصرية - القاهرة - يناير ١٩٦٩م ص ٤٢١

* وقد تعنى Free- will -مقابلا الجبرية بمعنى أن للإنسان حرية فيما يريد وله قدرة و استطاعة :

انظر المعجم الفلسفى -مجمع اللغة العربية.و من هنا قد يستخدم اللفظ بالمعنيين .

وقد سمى هؤلاء الذين يقولون بأن الإنسان حر الإرادة وبعبارة أخرى أن الإنسان له قدرة على أعماله (بالقدرية) وسماهم بذلك خصومهم لحديث ورد (القدرية مجوس هذه الأمة) وكان الذين يقولون بأن القدر يحكم جميع اعمال الإنسان من خير وشر،وعلى كل حال فقد لصق الاسم بالطائفة الأولى وصار لبقاً لها)

أحمد أمين : فجر الإسلام . ص ٢٨٤ الطبعة الثانية عشرةمكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

١٣٨ - هنتر ميد - المرجع السابق ص ٤٢١.

١٣٩ - راجع هنترميد - المرجع السابق ص ٤٢١.

١٤٠ - سبأ ٣

١٤١ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٤٩ - ١٥٠.

١٤٢ - الفرقان ٢

١٤٣ - الرعد ٨

١٤٤ - الأنعام ١٦٤

١٤٥ - البقرة ٢٨٦

١٤٦ - النور ٦١

١٤٧ - البقرة ١٧٣.

١٤٨ - آل عمران ٨٩.

١٤٩ - العقاد - المرجع لسابق ١٦٧.

١٥٠ - راجع العقاد - المرجع السابق ١٦٨.

١٥١ - العقاد - المراجع السابق ١٦٩.

١٥٢ - العقاد - المرجع السابق ١٦٩.

١٥٣ - العقاد - المرجع السابق ١٧١.

١٥٤ - العقاد - دين وفلسفة وفن ص ١٣٥ - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت - بدون تاريخ.

١٥٥- عبد القاهر البغدادي - الفرق بين الفرق ص ٩٤ منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ط ٢ ص ٩٧٧ .

١٥٦ - ذهب لذلك أبو الهذيل العلاف - راجع الشهر ستانى - الملل والنحل جـ ١ ص ٥١. تحقيق عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة بدون تاريخ.

١٥٧ - المرجع السابق ص ٥٤.

١٥٨ - الشهر ستانى - المرجع السابق ص ٤٧.

١٥٩ - العقاد - دين وفلسفة وفن ص ١٣٠.

١٦٠ - العقاد - دين وفلسفة وفن ص ١٣١.

١٦١ - العقاد - مطالعات ص ٨٢ مختارات الإذاعة - وزارة الإرشاد القومي - بدون تاريخ.

١٦٢ - فيصل بدير عون - التصوف الإسلامي ص ٥٤ - مكتبه سعيد رأفت ١٩٨٣.

١٦٣ - راجع العقاد - مطالعات ص ٨٣ - ٨٤

١٦٤ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٧٦.

١٦٥ - راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٧٦.

١٦٦ - العقاد - التفكير فريضة إسلامية . ص ١٧٠.

١٦٧ - انظر العقاد - أثر العرب في الحضارة الأوربية - المؤلفات الكاملة للعقاد - المجلد العاشر - دار الكتاب اللبنانى - الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٨ فصل الفلسفة والدين ص ٧٠ ومابعده.

١٦٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٨٤.

١٦٩ - الشورى ١١

١٧٠ - الذاريات ٥٠

١٧١ - الحديد ٣

١٧٢ - القصص ٨٨

١٧٣ - النور ٣٥

١٧٤ - البقرة ١١٥

١٧٥ - ق ١٦.

١٧٦ - العقاد - أثر العرب في الحضارة الأوربية ٨٥ - ٨٦.

١٧٧ - القصص ٧٧

١٧٨ - المائدة ٨٧

١٧٩ - العقاد - التفكير . فريضة إسلامية ص ١٧٦.

١٨٠ - العقاد - راجع عرضه فى التفكير فريضة إسلامية ص ١٧٨ - ١٨٧

١٨١ - العقاد المرجع السابق ١٨٨.

١٨٢ - العقاد - المرجع السابق ١٨٨

١٨٣ - العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٨٢.

١٨٤ - العقاد - مطالعات ص ٨٤.

١٨٥ - راجع العقاد - مطالعات ص ٥٠.

١٨٦ - العقاد - مطالعات ص ٥١.

١٨٧ - العقاد - المرجع السابق ص ٥٣.

١٨٨ - راجع ماذكرنا عن : الله والإنسان فى فلسفة أبى حيان التوحيدى ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

١٨٩ - انظر جمال الدين الشيال - محاضرات فى الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة فى الشرق الإسلامى الحديث (السلسلة الثانية) - جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٨م.

١٩٠ - انظر أحمد أمين - زعماء الإصلاح في العصر الحديث - مكتبة النهضة المصرية - طبعة ثالثه ١٩٧١م.

١٩١ - انظر زكى نجيب محمود - أسس التفكير العلمى - سلسلة كتابك - دار المعارف.

١٩٢ - مهدى علام وآخرون، مقدمة (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) ص ٢٤ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣.

١٩٣ - رفاعة الطهطاوى - تخليص الإبريز فى تلخيص باريز جـ ٣ ص ٩٩ ٢ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣.

١٩٤ - انظر عبد الله النديم - التنكيت والتبكيت (الجاهل مظهر العالم) ص ٣٩. وتهذيب البنات ص ١٤٣. طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤م.

١٩٥ – انظر عبد الله النديم – مجلة الأستاذ – المجلد الأول ص ٣٥٢ دار كتبخانة للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٥م صورة طبق الأصل من المجلة القديمة سنة ١٨٩٢م.

١٩٦ – ق ٣٧

١٩٧ – محمد عبده – الإسلام بين العلم والمدنية – كتاب الهلال – العدد ٣٨٥ – يناير ١٩٨٣.

١٩٨ – محمد فريد وجدى – الإسلام بين الهداية والإصلاح – ص ٥٠ – كتاب الهلال ١٩٦٢م

١٩٩ – محمد فريد وجدى – المرجع السابق ص ٥٢.

٢٠٠ – محمد فريد وجدى – المرجع السابق ص ٥٨.

٢٠١ – محمد فريد وجدى – المرجع السابق ص ٧٤.

٢٠٢ – انظر العقاد – حياة قلم – ص ٢٨ – ٢٩ – دار المعارف ١٩٨٣.

٢٠٣ – انظر العقاد – أنا ص ٦٤ دار الهلال بدون تاريخ.

٢٠٤ – انظر حياة قلم – ص ٤٤ .

٢٠٥ – انظر العقاد – الفصول ص ١٩٠ – المكتبة العصرية – بيروت-بدون تاريخ . وانظر أيضا – ردود وحدود – ص ٣٨١ دار حراء ١٩٦٩م ويوميات ج ٣ ص ٥٣٢ ، ص ٥٥٨ ص ٥٦٥ ، ص ٦٤٩ – دار الشعب سنة ١٩٧٠م . ويوميات ج ٤ ص ٤٢٧ ، ص ٦٨٩ دار المعارف – الطبعة الثانية ١٩٨٥.

الفصل الرابع

الموقف من
الفكر العربى الإسلامى والفكر الغربى



الموقف من الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي

لم تكن الفترة السابقة على الالتقاء بالغرب عن طريق الحملة الفرنسية جموداً كلها، إنما شاهدت – كما أشرت – حركة فكرية زاهرة، ومؤلفات قيمة مازالت تعد حتى الآن مرجعاً في موضوعها– كما ظهر لنا – فربما كان المحور الأساسي هو الالتقاء بالحضارة الجديدة ممثلة في المنهج التجريبي بدلاً من المنهج الاستنباطي، والوقوف على النظم السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد أو العرف والأخلاق العلمية الشائعة في السلوك اليومي كما تمثله أصحاب البعثات ، وكما شاهده الشرقيون، فكانت الحركة الجديدة مؤشراً على اللقاء بالتيارات الجديدة في الحس والشعور والفكر جميعاً.

وفي نفس الوقت إعادة نظر في التراث الموروث ومحاولات جريئة في الفهم والاستنباط واستخراج نظرات وأفكارملائمة أكثر اتساقاً مع المصدر وأكثر ملاءمة للحياة الجديدة والنهضة المطلوبة أمام التحدى الحضارى الذى يواجه الأمة.

ومن القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين وأوائله؛ شهدت الأمة الإسلامية والعربية الكثير من هذه الكتابات المثمرة التى شاركت فيها العقول الناضجة والمستنيرة في الأمة؛ فشكلت تراثاً حياً عاملاً يموج بشتى التيارات والمحاولات الجديدة لعل أهمها كانت محاولة الامتزاج بين الجديد الوافد أو الجديد المكتشف والماضي المراد اكتشافه من جديد. وحتى يومنا هذا يدور الحوار حول موضوع الأصالة والمعاصرة أو تجديد الفكر العربي مع اختلافات في طرح القضية [١] . وقد يعترض البعض على قضية الأصالة والمعاصرة ، ومايهمنا الآن هو وجهة نظر فيلسوفنا التى أظن أنه في الربع الثانى من القرن العشرين، قد وقف على الرأى الصحيح فيها متجاوزاً بذلك تحفظات قائمة الآن عند البعض بغير حق، من حيث الطرح المنهجي للقضية. ولنقف عند رأى الرجل في الموضوع كمدخل لنا هنا. وهو يطرح القضية في سياق الشرق بين التقليد والتقاليد. يقول : ظاهر من بنية اللفظ أن التقليد والتقاليد في اللغة العربية كلمتان من مادة واحدة، ولكنهما في الاصطلاح المتفق عليه تدلان على معنيين متناقضين أو متقابلين. لأن العمل بالتقاليد معناه ملازمة القضية والمحافظة على السنن الموروثة، والعمل بالتقليد معناه الأخذ بشىء جديد أو محاكاة شىء لم يسبق الأخذ به في زمن قديم »[٢] ولهذه القضية في الشرق أهمية

كبيــرة ، وقد أخذت طرقاً وعرة لأسباب عديدة ترجع إلى واقع الشرق فى المحافظة على التقاليد لارتباط ذلك بما يسود فيه من نظام القبيلة والفخر بالنسب العريق والتراث، ومن شأن هذه الأمم الاهتمام بالماضى والالتفات إليه دوماً. يضاف لهذا كله العوامل الاجتماعية والدينية، ثم ارتباط الشرق باللغة العربية التى هى لغة الثقافة جملة، وهى لغة القرآن الذى يحرص عليه المؤمنون لقدسيته .

هنا ارتبط الاهتمام بالآداب واللغة بهذه المحافظة، وهى نزعة تتوجس من التجديد حرصاً على لغة القرآن الكريم. ثم هناك عنصر آخر وهو عصر الركود الذى دخل فيه الشرق فى العصور الوسطى، والضعف الذى حل به، ومن شأن الضعيف أن يتهيب المجهول ويتردد فى التجديد ويقلل من حركته. عامل آخر يضاف لهذا كله وهو عامل سياسى ، وأعنى به الاستبداد والطغيان الذى ساد الشرق، وعند التقاء الشرق بالغرب والوقوف على تفوقه بدأت حركة جديدة و أولها بطبيعة الحال – هو تقليد الغالب إذ إن المغلوب ينزع دائماً إلى ذلك . ويحدد العقاد أشكال التقليد فى الآتى :

١ – محاكاة الأزياء والنظم الرسمية.

٢ – محاكاة المعيشة الاجتماعية.

٣ – محاكاة العلوم والصناعات والأعمال العامة.

٤ – محاكاة الرأى والشعور فى النظر إلى حقائق الأشياء .

فى هذه الحركة المضطربة حول المحاكاة للغالب وبين الحنين إلى الماضى للاعتصام به وبعد أن قطع الشرق شوطاً فى عناصر المحاكاة الثلاثة الأول ، بدأت تظهر التيارات الجديدة ، ونجد عند العقاد تقسيماً لهذه التيارات، أساسه فى الموقف منها الفكران الإسلامى والغربى. يرفض العقاد اتجاهين ويؤيد الثالث وهى على التوالى :

١ – الجامدون المفرطون فى الجمود . وهؤلاء عنده ليس فى استطاعتهم أن يعملوا عملاً نافعاً فى عصر الحركة والتقدم.

٢ – المتطرفون المغالون فى التجديد. فليس فى استطاعة هؤلاء إلغاء الحدود وتحطيم القيود والتغلب على الواقع المعزز بتراث الألوف من السنين.

٣ – الموفقون بين الأخذ من الجديد والمحافظة على التقاليد.

هذا الفريق الثالث هو الذى يؤيده العقاد ويرى فيه الصواب ؛ لأنه عنده أقدر على العمل وأقرب إلى الإنجاز، وذلك لأنه - أى هذا الفريق. ينظر إلى حقيقة الماضى ولايستخف بها، وينظر إلى حقيقة الحاضر ولا يغفل عنها. ونلاحظ أن هذا التقسيم الثلاثى قد أخذ به كثيرون بعد ذلك.

وعند هؤلاء الموفقين جميعاً نرى امتزاج هذا التوفيق بالدين والقومية أيضاً ، ذلك على حسب المزاج الموروث ، ويحدد العقاد هذه الاتجاهات فى الأمم الإسلامية فى إيران والهند والبلاد العربية ومصر، وعنده أن هذا الامتزاج « بين طبائع الأمم وطبائع الحركات الإصلاحية كان أول دليل على دبيب الحياة فيها، وأن أرواح الشعوب قد نهضت للحركة والتقدم فى سبيل الاستقلال بالرأى والشعور،[٣] هذا التنوع دليل على أن هذه الحركات كانت حركات طبيعية ولذلك لم تأت متشابهة . وعنده أن من أسباب هذا ظهور الحركات النقدية داخل الحضارة الغربية نفسها، أعنى نقد حضارة الغرب من الداخل، مما يدل على أنها ليست وحياً مبرأ من الخطأ وأنها لا تؤخذ جملة ولا تترك جملة، وإنما يجب أن تنقح ويؤخذ منها الصالح لكل بيئة. هنا يؤكد العقاد على معنى الأصالة والمعاصرة ، ويتجلى الاستقلال فى التحرر من القديم كما يتجلى فى التحرر من الجديد. وعنده أن الزمان الذى كان يؤخذ فيه كل قديم لأنه كذلك ويؤخذ فيه الجديد لأنه جديد بلا مراجعة ولاتصرف قد ولى ومضى، من هنا قد يوصف بالتجديد من يتمسك بقديم كان وقفاً على الجامدين، وقد يوصف بالتقليد والجمود من يتوقف عند المحاكاة لأنه يأخذ بكل جديد على سنة التقليد. وهذا هو ميزان الاستقلال بين التقليد والتقاليد.

والخلاصة إذن عنده أنه «لا القديم كله نافع ولا البدع الجديدة كلها نافعة، ولكن النفع كل النفع فى الحس الصادق والرأى الجرىء والعزيمة البصيرة، لأنها تستبقى ماهو جديد بالبقاء من القديم والجديد على السواء »[٤]

والمهم أن يحتفظ الشرق بملكة الاستقلال فى الحس والشعور. ويرى العقاد قيمة كبيرة فى العقائد لأنها ثروة شعورية للضمير، تلهمه فى ضروب الحياة وترشده إلى حسن المعاملة ومكارم الأخلاق . وليست هذه العقائد بالدراسات العلمية التى تتبدل يوماً بعد يوم ، وخاصة هذه العقائد التى خلصت من الشوائب والجمود والتى تحوى القدرة على التوفيق بين حقائق الحياة العصرية. والإنسان محتاج إلى هذه العقائد وليس من الخير له أن يتخلى عنها لأنه لن يستغنى عن الذخيرة الشعورية، هذا عن العقائد.

فماذا عن الآداب والفنون؟ إنه يقولها واضحة وصريحة. إن كل ماعارض منها ملكة الاستقلال فى الحس والرأى ذاهب لامحالة (*) ، ثم يبقى منها مايوافق الحس والشعور، لأنه ميزة للأمة وثراء للتنوع بين الشعوب، تنوع القرائح والأذهان. وهذه العثرات الكثيرة التى نجدها فى الشرق فى محاولة النهوض أفضل له من عثرات مقادة للتقليد أو مقادة للتقاليد. يؤكد مرة أخرى هنا على استقلال الجيل وحقه فى الرأى والحس والشعور،وفى الاستقلال فى الحكم والنظر جميعاً، لأن الرجل الذى يهتدى بقيادة السلف أو الخلف إنما يهتدى بعينين غير عينيه وأذنين غير أذنيه هو. ولاعليه من العقبات لأنها غير كثيرة على نعمة الاستقلال بالحياة. وهنا نلمح النظرة المستقبلية عنده، أعنى تلك التى تؤمن بأفضلية المستقبل على الماضى فى الشرق على عكس مايتوهم البعض . يقول « وان يكون الشرق المستقل إلا خيراً من الشرق الذى قضى ردحاً من الدهر بين التقليد والتقاليد »(6)

إحياء التراث العربي وحرية الرأي :

ويرتبط بهذا الاتجاه الحديث فى النظر فى التراث العربى والإسلامى كيف يكون وماهى وسائل إحيائه؟ وماذا نستفيد منه ؟ أقول : يرتبط بهذا الاتجاه فى تجديد الفكر النظر فى الإحياء التراثى ومايتعلق به من تساؤلات. وقد أشرت إلى وجوب النظر فيه والاستفادة من كنوزه البشرية فى دنيا الفكر والأخلاق والفنون. فإحياء التراث العربى إذن أحد الأوجه الهامة فى قضية التجديد وقضية النهضة، لأنه أحد العناصر الأساسية في القضية؛ ويشكل النظر فيه أهمية بالغة فى البناء الفكرى الجديد؛ والحياة الفكرية الجديدة التى ننشد أن نحياها، أعنى قيمها وموازينها التى نبنيها لنضع أساسا لفهمنا للعالم من حولنا، ولاشك أن هذه القضية كانت محوراً هاماً ونشاطاً فعالاً فى دنيا الفكر عند المفكرين الذين نظروا فى التراث وفى محاولات نشره. والعقاد رأيه فى هذه القضية المتفرعة عن القضية الأساسية. وهو يضع ثلاثة أسس لنشر التراث والاستفادة منه كيف تكون. يحددها فى الآتى:

١ - إظهار ذلك التراث.

٢ - تنشيط الرغبة فيه لتحويله إلى مجرى الحياة الحاضرة وتقريبه من شواغل الأذهان والنفوس فى الزمن الحديث.

٣ - تنظيم النشر والتوزيع ، وذلك عن طريق جماعات أو مؤسسات قوية لها من القدرة ماليس للأفراد.

فلابد من النشر ولابد من تنشيط الرغبة فى القراءة ، والعملان متلازمان. ولن يكون تنشيط الرغبة فى القراءة إلا بربط هذا التراث بالحياة المعاصرة، فلايجب أن يقرأ الإنسان التراث وكأنه يطالع متحفاً قديماً للآثار المحفوظة، بل يجب أن يطلع عليه وهو يحس أنه يخوض معترك الحياة وينغمس فيها بالشعور والعاطفة. وفى التراث - كما يرى - مداخل كثيرة تفيد فى حياتنا المعاصرة، منها: الشخصيات - الحركات الأجتماعية - الفكاهات والنوادر والأحاديث . فالأولى - أعنى الشخصيات- يمثلها فى تراثنا العظماء والأبطال فى كل ميدان . ونجد منهم كثيرين يزخر بهم التراث. ولكل من هؤلاء حياة مليئة بالأشواق والهموم والنجاح و(الإخفاق) ، وكل واحد منهم يصلح أن يكون مدار قضية أو حادثة من تلك التى نقرؤها فتهتز لها نفوسنا وتصبح حية فى مجرى الشعور ومشابهاتها بآلامها وأشواقها لحياتنا.

والحركات الاجتماعية عبرة من التاريخ. ومن الحوادث الاجتماعية هذه مالانفهمه إلابالقياس بحياتنا الاجتماعية الحاضرة. كما أن فى حياتنا الحاضرة من الأحداث والحركات مالانفهمه إلا بالنظر فى التاريخ القديم ، أى بالرجوع إلى البواعث المشتركة بين ماكان وبين ماهو كائن « فنحس ونحن نقرأ أننا لاننتقل إلى عالم التاريخ الدابر، بل ننقل التاريخ الدابر إلى عالمنا الذى نعيشه ونضطرب بالرجاء و الكفاح فى نواحيه »[٧]

وأما الفكاهات والنوادر فهى غيرمرتبطة بزمان ولامكان وإنما تتصل بالإنسانية فى كل زمن وكل مكان، ذلك لوحدة الطبيعة الإنسانية فى أساسها. ومن هذا نفهم كتابات العقاد فى التراث، فهو هنا وإن كان يكتب عن إحياء التراث بوصفه أعمالا وتاريخاً ينشر ، فهذا جانب، يضاف إليه إحياء التراث بربطه بالحياة فى موضوعات جديدة. ومن هنا نفهم نظر العقاد فى التراث من الزوايا المتعددة التى أشار إليها،لأننا نجدها متمثلة فى كتاباته،مطبقة أفضل تطبيق؛

نجدها فى الأبطال والشخصيات على شتى مناحى التفوق والامتياز عند من يكتب عنهم من هؤلاء فى تاريخ العقيدة والفتوحات الإسلامية وفى الأدب والفنون . وهو يضع القيم والمعايير فى الأخلاق والنقد الأدبى والنظر فى التاريخ الإنسانى من خلال هذا كله .وهو فى عمله هذا - يستلهم الطموح من الماضى - كما قلت - عندما يكتب عن الأبطال والعباقرة.

وقد جاءت كتاباته عن الشخصيات الأخرى كعمرو بن العاص ومعاوية بن أبى سفيان فى الميزان ليضع الموازين الأخلاقية للتفرقة بين الرجال فى حركات الشعوب والأمم .

وقد أثار نشر التراث العديد من الآراء فيما يختص ببعض الاتجاهات الفكرية فى هذا التراث. وبعد الاهتمام الكبير والمجهودات التى قدمها المستشرقون فى هذا الشأن بدأ العالم العربى يبدى اهتمامه بنشر هذا التراث، وإن كنا نجد الآن بعض التحفظات التى زادت فى الآونة الأخيرة . وليس أدل على ذلك من وجود من ينادى بمصادرة بعض الكتب ككتاب الفتوحات المكية لابن عربى. وكذلك منع لفترة (من تاريخ الإلحاد فى الإسلام) لبدوى ، وأحد أجزاء كتابه (مذاهب الإسلاميين) وقد كان مثل ذلك أيضاً فى الماضى ، وإذ نجد بعض الاتجاهات التى ارتبطت ببعد سياسى أخذت جانباً عنيفاً دموياً تمثل على سبيل المثال فى موقف الأيوبيين من الشيعة فى مصر، وتعدى التراث بوصفه فكراً مكتوباً إلى كل أثر للفكر الشيعى.[8] وينبهنا العقاد دائما أن العيب في الأرض لا فى السماء ، وأن الإسلام لم يمنع أى اتجاه فكرى أو فلسفى مالم يكن فيه موبقة على الدين،وليست التيارات الفكرية كذلك، وليس من الغريب أن يكون العقاد المناصر لحرية الفكر فى كل مجال وقد وجدناه يدافع عن طه حسين فى كتابه (فى الشعر الجاهلى) كما كان موقفه أيضاً دفاعاً عن الحرية مع على عبد الرازق فى كتابه (نظام الحكم فى الإسلام) مع اختلافه مع اتجاه الكاتبين . ولكن لننظر فى دفاع العقاد عن أحد - المؤلفين القدامى-والذين أثارت بعض كتبهم الجدل-وهو الصوفى الكبير (محى الدين بن عربى) *وكتابه (فصوص الحكم) وقد أثار الكتاب بعض التحفظات ، ويصف مفكرنا هذا الكتاب بأنه كتاب قيم يحمد للدكتورالمحقق دراسته العلمية وموقفه الموضوعى حيث يعرض للناقدين الرافضين للكتاب والناقدين المثنين عليه معاً. وإن كان هو أميل للرضى. فكما يقول فى تحقيق الكتاب إن إعجابه بابن عربى لا ينسيه أمانة العرض وإقرار الحق فى نصابه[9] . وابن عربى عند العقاد لم يكن بالفيلسوف المحض ولاهو بالمتصوف المحض ، ويعلن إعجابه ببعض سمـــاته الروحيـــة فى نفس الوقت مع اعتقاده بما وصف به من طيش الدماغ. وعنده أن مذهبه مذهب يدرسه الباحثون وإن لم يصلح للجمهرة من الناس. ويشير إلى أن ابن خلدون مع سماحة عقله وسعة نظره قال بإحراق كتب ابن عربى . لكن العقاد مع تحفظاته ونقده - وهذا مايهمنا هنا، يقرر أن العصر ليس عصر إحراق الكتب. فيؤكد على حرية الفكر وحرية النقد ومحاسبة الكاتب علي مايكتب بالنقد والبرهان، ليؤكد سخف هذه الأصوات التى

تنهق بمالا تفهم ولاتعى مغبة نعيقها وإن سمع فى دنيا الفكر والأدب . يقول فيلسوفنا تعليقاً على كتاب (فصوص الحكم) «وليس العصر عصر إحراق الكتب أو تفنيدها بلفة النار والماء ولكنه العصر الذى يحاسب الكاتب حساب النقد والبرهان،ومتى حوسب ابن عربى بهذا الحساب ففيه مايهمل إجمالاً كالإحراق أو الإغراق وفيه مايفيد ويمتع العقول والقرائح وخير مايفيد من هذا الكتاب تفسيره لوحدة الوجود، لأنه أصلح من تفسيرات إخوانه فى هذه العقيدة ممن يقولون بتأليه الكون فى جميع مظاهره المادية . فليس الوجود الحق الذى تحجبه هذه المظاهر الماديه. وهو بهذا يقترب كل الاقتراب من عقيدة التوحيد»(١٠)

من هنا نرى تأكيد العقاد على حرية الرأى. أما وقد قلنا من قبل باتخاذه الإسلام منطلقاً فكرياً فى اتجاه الفكر الجديد وفى نظرته إلى نهضة الأمة عامة فلابد أن تقترن فى أذهاننا الحرية بالإسلام وأن يثير فى أذهاننا السؤال عن حرية الرأى والإسلام. وحرية الرأى هنا تشمل الحريات فى الآراء فى شتى الميادين ، وتشمل أيضاً الكتب فى شتى اللغات وترجمتها إلى اللغة العربية كأساس من أسس النهضة . ولقد أشرت إلى موقف العقاد فى الكتب المؤلفة حديثاً عند الرائدين (طه حسين وعلى عبد الرازق) ورأينا موقفه من كتاب من كتب التراث (فصوص الحكم) ولكن هناك مجالاً أوسع من هذا ، وأعنى به كتب الحضارة المعاصرة والكتب المترجمة منها. وهو يدعو إلى حرية النشر فى هذا المجال أيضاً عن طريق الدراسة والنقد. ولكن لما كانت الاتهامات التى توجه إلى مثل هذه الكتب تدعو إلى مصادرتها، تصدر فى معظمها باسم الدين أو من الخوف من الخطر عليه أو الغيرة على الدين فكان لابد للعقاد أن يوضح وجهة نظر الدين الإسلامى من هذه الزاوية* . وقد أثارت بعض أعمال برنارد شو الأدبية التى كانت تدرس على قسم اللغة الإنجليزية فى كلية الآداب بعض الاعتراضات فنودى بمصادرتها من قبل البعض، فوقف يدافع عن قضية حرية الرأى وكان منطلقه أنه يتحدث (غيرة على العقيدة وعلى الدين الصحيح وعلى الإسلام الذى هو دين الحرية والأمر بالنظر فى ملكوت الله) (١١)

هذا الخطاب نموذج للفكر الحر فى معركة النهضة وصوت العقل الرشيد من منطلق إيمانى راسخ ومتفتح، وهو يوضح تاريخياً كيف أن الإسلام لم يكن قط حرباً على الفكر وإنما كان عوناً للفكر حيثما ظهر. حدث ذلك فى العصر العباسى والعصر الأموى، فى الأندلس، وعهد الفاطميين فى مصر. والخطر الحقيقى عنده إذن والخطر الأكبر على الدين وعلى المتدينين إنما يأتى « من

أولئك الذين ينتحلون الكلام باسم الدين ليحرموا أشياء أثبتت الأيام صحتها[١٢]، ويشرح العقاد خطر هؤلاء الذين قالوا بتحريم القول بكروية الأرض وحرمة تشريح الأجسام بل وتحريم التليفون وإذاعة القرآن في الراديو، وكل ذلك باسم الدين. ويشير إلى ماطالب به أحد النواب من مصادرة عمل شو السابق. ويعرف العقاد شو : وهو أمة في رجل وله من المكانة الأدبية مايجعل الأمم تتلهف على ترجمة مايكتب، قد دافع عن المصريين فى حادثة دنشواى وهاجم وعد بلفور ودافع عن الإسلام. ولاتعنينا التفصيلات . وإنما يعنينى هنا الموقف العام أو المبدأ الذى خلص إليه فى هذا الصدد،وقد بدأ بتحديد ذلك بإثارة السؤال حول ما أطلق عليه اسماً واحداً هو (الآداب الأجنبية) وكيف يكون الموقف منها؟ هل دراستها واجبة أم لا ؟ فإذا كانت واجبة فنحن نعرف أن من يكتبونها لا يدينون بالإسلام وبالتالى فلا ننتظر منهم أن يتطابقوا معنا فى الرأى فى عقيدتنا إنما نقرأ كلامهم على هذا الأساس،ومن الكتب التى طالب البعض أيضاً بمصادرتها كتاب «ولز» (معالم تاريخ الإنسانية) والذى أراد أحدهم أن يحرمه، و يرد العقاد متسائلاً : هل نحرم القراءة فى الآداب الأجنبيه ولانقرأ إلا ماكتب بالعربية ؟ والتاريخ شاهد على أن المسلمين قد ترجموا كتب اليونان وكتب الهند والفرس وليس منها مايؤكد العقائد، بل فيها ماينكر ويشكك ومايوجب علينا مقابلته بالرد والتمحيص . وماذا ننتظر من الطالب الجامعى عندنا وهو يتخرج من أرقى المعاهد؟ هل يراد له أن يتخرج وهو يجهل مايكتبه الآخرون ولايعرف إلا مانقوله؟ وهل يشرفنا إذا ذهب إلى الغرب وهو لايعرف مايقوله أعداء دينه؟ وهل يشرفنا بين أناس نريد دعوتهم إلى عقائدنا؟. ثم يستنكر أن يأتى طلب المصادرة فى مجلس نيابى فيقول (إن آخر مكان يتصور فيه طلب مصادرة كتاب من الكتب هو مجلس نيابى) بل إن المجالس النيابية ماكانت لتوجد لو اتخذت مصادرة الكتب والحجر والتقييد، لأن المجالس النيابية وليدة الحرية، وهى وليدة الهجوم على القيود. وعنده أن من أراد أن يرد على مالايعجبه فى كتاب من الكتب (فأمامه يقينه وقلمه ولينقد هذا الكتاب بسلاح الحجة أما الحجر عليه فلا يقنع أحداً . إن الحجر هو بمثابة إبقاء العقول مهيأة للتأثر به عند ظهوره كما هو ، بمثابة ترك الأجسام بدون لقاح ليفتك بها الميكروب حين تتعرض له الأجسام، وإنما يؤمن بعقيدته من يرحب برأى غيره، وإنما يرحب برأى غيره من هو قادر على إثبات حجته)[١٣]

يؤكد العقاد أنه بقدر مايكون عندنا من الغيرة على حرية الفكر يقاس ماعندنا من حرية العقيدة بل والإيمان والإسلام. ويحذر من خطر الحجر على نشر الكتب أو الدعوة إلى مصادرتها وإنه يخشى أن يقال إننا نتأخر ولا نتقدم. ويتساءل : هل استقللنا لنفقد الحرية والتفكير بل وكرامتنا العصرية؟ هل نرتد إلى العصور الوسطى ؟ ثم يؤكد على حرية الرأى ورفض المصادرة والضغط على الآراء بقوله (أطلقوا الكمائم وارفعوا الستر، واجتنبوا كل مايقال عن المصادرة والضغط على الآراء)[١٤] ولكن العقاد وهو يدعو إلى حرية الرأى لاينسى أن يشير إلى تبعة الرأى. فإذا كانت حرية الرأى مكفولة لكل إنسان فلا حرية بغير تبعة . ففرق بين الرأى الذى يعتقده شخص ويتحمل تبعته، والرأى الذى ينسب إلى هيئة أو جامعة ، لأن ذلك يعنى إلزامها لطلابها إلزاماً قانونياً تحميه الدولة، وبالتالى فليس لأحد أن يلقى بتبعته على الجامعة باسم حريته الشخصية أو حريته فى إبداء الرأى . وإذن فمن (شاء أن يقدر حريته فليقدر تبعته قبل تقديره لحريته. ومن تقدير التبعة أن يفهم مايجوز له عرضه للإفراد أو الإجازة، ومايتفرد به أو يشرك فيه سواه، فإن لم يفهم ذلك فليس أهلاً لتقدير الحريات ولاتقدير التبعات)[١٥]

ويشير إلى الجامعات الأجنبية بوصفها سابقة لجامعاتنا كنظام أكاديمى، ومع ذلك فلها تقاليد جامعية ترجع إلى مئات السنين ولم يقل أحد أن فى ذلك مصادرةً على حرية الرأى. على سبيل المثال لايقدم أحد على دراسة في جامعة أكسفورد عن طبيعة المسيح ومولده هل كان طبيعياً أو خارقاً ومعجزاً؟ وهل كان تدوين الأناجيل من كتابة الرسل أو من كتابة أناس آخرين؟ فلابد من الإشارة إلى مايكتبه الشخص باسمه ويحمل تبعته وبين مايقع تبعته على مؤسسات تحميها الدولة ويتلقى دروسها أبناء الأمة ، فهم أحرار فيما يقبلون أو يرفضون، وهو فى ذلك لايقيد حرية الرأى ولكنه يحدد حدودها فى ضوء المسئولية وحرية الآخرين، ونستطيع أن نؤكد مع هذا كما يؤكد هو - على إيمانه بحرية الرأى ، وليس أصدق فى ذلك من النص التالى الذى يقول فيه (إن مقاومة الرأى إنما تكون برأى مثله ومقابلة البرهان إنما تكون ببرهان على قياسه وإن المصادرة بالقوة عمل لايليق بأصحاب الآراء ولايحسن بهم أن يهيبوا بالحكومة إلى اتخاذه إلا أن يكون فى الرأى إخلال بالآداب متفق على تحريمه) [١٦] .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثقافة العربية وأصالتها :

تعددت كتابات العقاد عن الثقافة العربية والإسلامية في مشروعه للنهضة بمفهومها الإسلامي الذي بيناه، وإنما يراد بكتاباته هذه في بعض الأحيان توضيح ما غمض وإظهار ماخفي بقصد أو بغير قصد، أو تصحيح لمفاهيم يروجها البعض ، ومنهم مجموعة من المستشرقين عن سوء نية أو عن جهل، وإذا كان تناول التراث الإسلامي على الصورة التي عرضها ، وإذا كان التراث أيضاً هو صلة مستمرة وذاكرة للأمة وجزء من بنيانها : الوجداني والعقلي،يربطها بحاضرها، فمن ناحية أخرى يؤكد العقاد على أصالة هذه الثقافة العربية ، كما يؤكد على تأثيرها في الحضارات وتأثرها بها . وتأثير الثقافة العربية قديم يشرحه بأدلته التاريخية، ويعرض أيضاً لتأثير الحضارة الإسلامية على الآخرين مع تصحيح المفاهيم وطرح الأسس لاستمرار المسيرة الحضارية أو استئنافها بعد أن توقفت في عصر الجمود. وقد خرج العقاد علينا بكتابه المميز «الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين» ونسأل قبل أن نعرض لجهد العقاد في هذا الشأن: في أي جانب من الجوانب الإبداعية نضعه؟ علينا أولاً أن نلاحظ أن التأصيل التاريخي للفكرة أمر يعد غاية في الأهمية، ولايبنى الرأى في هذه القضايا الخاصة بتفاعل الثقافة بمعزل عن البحث التاريخي فيها، فلا ننتظر أن تأتي فكرة أو رأى عن أصالة ثقافة ما دون أن تبين لنا شواهدها التاريخية وشواهدها في مجال الفكر والعلوم أيضاً. لقد أراد ماركس - مثلاً - وهو يتحدث عن المادية التاريخية وحتميته في التاريخ أن يتخذ من التاريخ شاهداً له، وبين فيلسوفنا أن ماركس قد أخطأ في استدلالاته ، ومن هنا كان هذا أحد أوجه النقد التي وجهها للماركسية كما سنرى في فصل (الفكر السياسي) عنده.

أعود فأقول إن العقاد وهو يؤكد سبق الثقافة العربية يصحح ما شاع من أوهام عن تخلف الأمة العربية في ميادين الثقافة ، وبالتالي الاستنتاج والحكم عليها بذلك أبداً لسبق اليونانيين لها وتبعيتها لثقافة اليونان في الفكر وللعبريين في العقيدة . إننا أمام حكم كهذا وفي بحث عن مدى هذه الأصالة ومدى صدق القول بالسبق التاريخي أيضاً في حاجة لمثل هذه الدراسة . من هنا يأتي العمل التاريخي للأفكار والثقافات مرتبطاً بالفكرة العامة والنتيجة التي تؤكد هذا. والمهم في الميزان أن يكون منهجياً، منصفاً، بعيداً عن التعصب. ومن هذا البحث والنتائج التي يخلص إليها نجد لبنة هامة في دفع (شبهات القصور الأبدى المفترض على أمة عريقة حية كان لها فضلها العميم على الإنسانية. ويرجى أن يكون لها فضل مثله أو يفوقه على أجيالها المقبلة ، وهي في

مقامها الأوسط بين القارات، والعقائد والثقافات)[١٧] من هنا يصبح هذا التأصيل التاريخي فى لب العمل الإبداعي فى تشييد العمل المقترح . ويعد إحدى الركائز الإساسية في الدعوة إلى الحركة والنهوض على أصول فكرية ومشاركة قديمة بناءة وأصالة خلاقة فى ميادين الفكر وميدان العقيدة. أي فى مجال الشعور والضمير الإنساني.

وليس من غرضى هنا ولا هو بالمطلوب منى أن أعرض للموضوع وتفاصيله، وإنما المهم أن أشير إلى أساس البحث ونتائجه وأهميته في الفكرة العامة. والفكرة التى يقدمها العقاد أو الحقيقة التاريخية المجهولة ، والتى كان من المفروض عنده أن تكون معلومة وكان أولى أن يكون الجهل بها هو المستغرب. أقول : هذه الفكرة التى يؤيدها من التاريخ هى سبق الثقافة العربية. وأبسط دليل على هذا أبجدية اليونان ثم أول سفرين فى التوراة وسفر الخروج. والاطلاع على هذه الأوليات فقط من شأنه أن يكشف الحقيقة . فأما أبجدية اليونان فهى عربية بحروفها ثم بمعانى تلك الحروف وأشكالها وهى (منسوبة عنده إلى قدموس الفينيقيى وهو فى كتاب مؤرخهم (هيرودوت) وأول من علمهم الصناعات)[١٨] وأما عن السفرين المشار إليهما ففيهما تصريح من تعليم الصالحين من العرب لإبراهيم وموسى. ونجد فى السفرين عبارة (رسالة الآباء) إذ عرف العبريون كلمة النبى من العرب عند وصولهم لأرض كنعان واتصالهم بالعرب ، وقد ظن الأوربيون أن حضارتهم اليونانية أسبق في العلم والحكمة وجاء هذا الوهم من الظن بقدم التوراة والإنجيل على القرآن، فاستنتجوا سبق العبرانيين للعرب فى الدين والثقافة الدينية ، مع أن كتاب اليهود أنفسهم يصرح بسبق العرب على إسرائيل وإبراهيم. ويتناول العقاد الجوانب المختلفة للثقافة بعد أن يشير إلى التعريف بمن هم العرب وأهم نتائجه التى يخلص إليها سبق الثقافة العربية. وهدفه الوصول للحقيقة الموضوعية رداً على التعسف والظلم فى الحكم عند بعض الأوربيين وتعصبهم ضد العرب لوجود أسباب العداء التى تدفعهم إلى هذا الموقف . وليس الأمر عنده على هذه الصورة من العداء مع شعوب وأمم أخرى ، إذ قد ينشدون الفضل العنصرى أحياناً لسلالة هندية لدخولهم معهم عند الضرورة فى الجماعة الهندية الجرمانية ، وكذلك بالنسبة للسلالة الصفراء أو الطورانية لأن العداء عارض وليس له تاريخ موروث من الأجداد أو من القرون الوسطى ، وكذلك الأمر بالنسبة للعبريين حتى لو كانت هناك بعض التصادمات فى المصالح الاقتصادية لأنهم كانوا من شعب التوراة القديمة. والأمر ليس كذلك بالنسبة للأمة العربية إذ تختفى كل هذه العوامل ويضاف العداء التاريخى الموروث، وهو عداء الاستعمار وعداء الجهل ، وكذلك عداء الأنانية التى

تغرى بالتعصب وإنكار فضل الغير (هذه اللجاجة البغيضة هى التى نريد أن نقضى عليها ونقضى على آثارها فى أذهان المتأثرين بها من صرعى المذاهب الأجنبية بيننا نحن الشرقيين – وهم للأسف الشديد – غير قليلين)[١٩]

فليس المقصود إنكار الفضل الموجود لأحد وإنما دفع ظلم يلحق بنا من القول باحتكار المذاهب الإنسانية لقوم دون آخرين . وقد تعرض العرب أكثر من غيرهم لموجات التعصب هذه منذ أيام الشعوبية وإلى أيام الاستعمار والتبشير والآرية والشيوعية . اتهامات كثيرة وجهت إليهم ومحاولات للإنقاص من قدرهم وقدراتهم، ويجمل العقاد مثل هذه الهجمات والاتهامات ويفندها ومنها :

- القول بأنهم بعثوا بالدين ولم يبعثوا للدنيا.
- والقول بأنهم لايفلحون إلا محكومين فى دولتهم أو غيرها .
- ومنها أنهم لايحسنون الحكم ، والدليل على ذلك خروجهم من الأندلس .
- والقول بعدم اقتدارهم على فنون الحضارة ، فلو كانوا على غير ذلك لظهرت فنون غير نظم القصيد .
- ثم القول إن العرب لايحسنون إلا معيشة البادية من رعى الإبل والماشية وإلا فلماذا غلبت عليهم طرق الآخرين فى أسباب المعيشة فى بلادهم.

ويرد العقاد على هذه الاتهامات بالحجة ويبين أنه لم تمكث أمة فى مستعمراتها أكثر مما مكث العرب فى الأندلس؛ فالرومان لم يمكثوا فى مستعمراتهم أكثر من العرب، كما أنهم لم يستطيعوا أن يبشروا بأديانهم بل تحولوا إلي ديانة المحكومين، والإنجليز لم يمكثوا فى أمريكا ولا فى باقى مستعمراتهم أكثر مما مكث العرب في الأندلس أيضاً. كما أنهم لم يتركوا من الآثار مايقارب ماتركه العرب في الأندلس.

وأما عن موضوع فنون الحضارة فقصور الحمراء والزهراء وما يماثلهما من قصور قامت على نماذج الفن البيزنطى ، كل هذا دليل على الذوق العربى فى الفنون الجميلة لأن هذه القصور تتميز بالذوق العربى. هذا الذوق المتمثل فى طابع النخلة العربية بقامتها الهيفاء. هذا وبالرغم من البعد بين البحر والصحراء فقد ركب العرب البحر وقبضوا على زمام الملاحة حتى سمى البحر باسم بحر العرب والساحل الشرقى من ساحل أفريقيا سمى باسم السواحل وأهل البلاد يتحدثون بلغة – يسميها الغرب باسم اللغة السواحلية . وقد برز العرب في التجارة وهى من أسباب

المعيشة مالم يبلغه غيرهم حتى أصبحت التجارة فتحاً في عالم الروح لا المال فقط ، وذلك لدخول مايقرب من مائتين من الملايين فى الإسلام ممن لم يعرفوا دينهم إلا من التجار العرب الناجحين.

هذا كله تصحيح للدعاوى والإشاعات التى تروجها العصبية وتصحيح للتاريخ والعلاقات بين الإنسان والعقل الإنسانى، وليست دفاعاً عن العرب . وتختلف الشعوب فى التفكير والسلوك ولكن هذا شىء والقول بتفرد عنصر دون آخر بهذه المزايا البشرية شىء آخر . إن أوضح مثال يبين لنا هذا هو قول اليونان بتفوقهم فى طلب العلم وقول اليهود بتفوقهم فى المال ، ويدحض العقاد هذين الادعاءين، فاليونان لم ينفردوا بطلب العلم بمزية فيهم وإنما احتجبت الفلسفة فى بلاد الوديان والأنهار حيث قامت فيها الكهانة بجانب السلطة، فتحولت المعرفة إلى الكهانة فضيقت الأمر واقتصر الأمر على الكهان. وهذا هو نفسه ماحدث فى البلاد الأوربية عندما كانت فيها السلطة الدينية قوية فحجرت على المفكرين ومنعتهم من التعرض لمباحث المعرفة فى أصول الأشياء وحقائق الوجود [٢٠] . وهى إذن ظروف قد توجد فى كل أمة فى زمن ما، وليس ذلك ناتجا من طبيعة القرائح والأذهان أو نتيجة لطبيعة خاصة لعنصر دون آخر.

وكذلك القول بتفوق اليهود فى دنيا المال، فقد عملوا بالتجارة مع غيرهم من الأرمن واليونان والجاليات الشرقية فى وادى النيل فلم يسبقوهم فى ذلك، بل لولا تضامنهم فى البلاد المختلفة ماحققوا شيئاً يذكر ولكانوا فى آخر الصفوف فى المهارة الاقتصادية (فلا احتقار لمزية قومية بغير سبب.ولافرق بين الأمم · إذا تشابهت الأسباب)[٢١] ويحذر العقاد من الاغترار بهذه الفكرة وما تسوقنا إليه، فى نفس الوقت الذى يجب علينا فيه أن نؤمن بهذه الفكرة الصالحة. وقد نسىء الفهم ونعتقد أننا مبرؤون من العيوب أو نتصور عيوبنا هينةً ولاتحتاج إلى مشقة وجهد فى الإصلاح ، وأن أخطاءنا قليلة لن نقع فيها مرة أخرى فى حياتنا (كلا بل لنا عيوب غير هينة ولنا أخطاء غير قليلة، غاية ما يعزينا فيها أننا نؤمن بأننا قادرون على تصحيحها وعلى اجتنابها وأنها ليست بالأبدية التى لاتفارقنا كما زعم المفترون علينا)[٢٢] .وإذن فنحن نرفض هذه العيوب التى يراد بها أن تلتصق بنا لأنها غير صحيحة ولأنها بغير سند من الواقع، ولأن الواقع يخبرنا أننا سبقنا الآخرين إلى ثقافة المعرفة وإلى ثقافة العقيدة قبل أربعين قرناً، وبالتالى فلنا مشاركتنا فى دنيا الثقافة والحضارة التى مازال فضلها قائماً ، وإن ما كان لنا يوماً يمكن لنا أن نكرره ونحن نملك أن نعاود المشاركة والاضافة أيضا. ومن هنا فيجب أن نوضح أثر العرب فى الحضارة الأوربية منذ القدم *

وبعد أن يقدم هذه الإضافة يعود فيوضح أيضاً أثر الحضارة الحديثة فى نهضتنا العربية المعاصرة. وقبل الخوض فى ذلك لابد من توضيح المقياس الذى يضعه لقياس قوة التفكير ثم تعريف العرب المشار إليهم أو من هم، فأما عن المقياس فى قوة التفكير فيقول (إن قوة التفكير تقاس بالقدرة على فهم مايبتكره الآخرون، كما تقاس بالقدرة على ابتكاره ، فلا تُتهم أمة بالعجز عن التفكير إذا استطاعت أن تفهم مبتكرات الفكر فى أمة أخرى وشعرت بالحاجة إلى فهمها، وخلقت لها جواً تروج فيه وتشغل به أذهان أبنائها ، وبخاصة إذا علمنا أن الابتكار المحض لم يكتب قط لأمة من الأمم، ولم يظهر قط فى ثقافة قومية أنها كانت محض ابتكار خلت من كل استعارة واقتباس)[٢٣] . وهو مع اعترافه بأن مانقل عن الحضارة الإسلامية ليس عربياً محضاً فى أصوله وفروعه إلا أنه فيه المشاركة. والمهم أن الحضارة الإنسانية لم تنقطع على أيدينا بل اتصلت واستمرت وهذا هو المطلوب ؛ لأن من يطلب من حضارة أن تقدم الجديد فقط فمعنى هذا أنه يطلب أن تلغى ماسبقها، أى أنه يطلب منها أن تناقض الحضارة فى فضيلتها الكبرى، وتلك الفضيلة هى فضيلة السماحة والحرص على تراث بنى الإنسان[٢٤].

ولذلك فالخلاصة التى نجدها فى كتبه هذه كلها، هى تأكيده على دور العرب وسبقهم فى كثير من النواحى دون إغماض لحق الغير أيضاً، فالتفاعل الحضارى قائم ، بين الأمم والشعوب ولكلٍ مشاركة ، والعرب حظ عظيم فى هذه المشاركة، فإذا فهمنا ذلك وفندنا ادعاءات الدعوة العنصرية ضد العرب، عرفنا صلاحية الأمة وقدرتها ، وعرفنا أن نأمل فى مثل ما كان لنا من مشاركة وإضافة مع عدم الغفوة عن عيوبنا وأخطائنا . والعرب كأمة يرجع تاريخها إلى أقدم من اسمها الذى تعرف به اليوم إذ يرجع أصل الساميين أجمعين إلى جزيرة العرب ، ومنهم الكلدان والسريان، والكنعانيون والعبريون، وهو يؤكد على أن نهضة الأمم الإسلامية هذه إنما يرجع الفضل فيها إلى ما أسماه (الجو الأدبى) هذا الجو نشأ بفضل القوة الروحية التى جاءت من الجزيرة العربية ، والمثال على ذلك الفرس فهم ليسوا عرباً ولا ساميين ، ومع ذلك فلم ينشئوا الفلاسفة والعلماء وكبار الشعراء ، وقبل امتزاجهم بالدعوة الروحية التى انبثقت من الجزيرة العربية، وكذلك الأمر فى الكلدان والسريان ، فقد حيوا فى ظل الثقافة اليونانية أيام الدولة الرومانية ولكن لم يعرف عنهم أصالة أو نهضة كالتى عرفت بها أمم الشرق بعد الفتح العربى وانتشار الإسلام[٢٥] . والمهم فى عرضى مايخلص إليه من نفى لهذه الشائعات المغرضة عن الأمة

العربية ، وهو يعود بعد ذلك ويظهر أثر أوربا فى النهضة العربية الحديثة فى سياق تيارات التأثير والتأثر بين الثقافات المختلفة ، فإذا كنا نجد أوربا فى زمن قديم مضى كان الشباب فيه من الغربيين يولون وجهتهم نحو الشرق ونحو كل ماهو عربى ، ويعرض عن كل ماهو أوربى أصيل، وكان الشيوخ وأصحاب الأمور فيها يتبرمون من ذلك ويسخطون على الزمن ثم دارت الأفلاك دورتها فأصبح الشباب العربى يولى وجهه شطر كل ماهو أوربى ويعرض عن كل ماهو عربى، وعنده أن ذلك من سداد الديون أوهو التأثير والتأثر المتبادل على مدارات الثقافات الإنسانية، وهذا الولوع بكل جديد وبكل قديم هو اتباع يخلو من الابتداع ، والمقياس الصحيح إذن للحرية (هو مقياس التمييز لكل ممتاز والاختيار لكل مايستحق أن يختار)[٢٦] وإن كان الأمر كذلك فهو يتفاءل فى النظرة للمستقبل،فالصيحة التى يمليها الغرب اليوم ليست ببعيدة من الشرق فيمليها مرة أخرى على نحو جديد، وقد يتسع لها عالم الروح إن لم يتسع لها عالم الفكر والعلم أو عالم الحكم والسلطان[٢٧] . وكأن العقاد فى نبوءته هذه يستشرف المستقبل فليس ببعيد عنا اليوم تلك الصيحات المتتالية عند مفكرين مسلمين أو ممن أسلموا مثل وعود الإسلام (لرجاء جارودى)، الأسلام كبديل (لهوفمان) سفير ألمانيا فى المغرب،وغير هذه من الكتب التى تدعو إلى النظر فى الثقافة والحضارة الشرقية ، أو تلك الصيحة العالمية التى تتردد الآن بين كثير من المفكرين تحت اسم (حوار الحضارات) وإن لم يظهر بعد الأثر الحقيقى لكل هذا، ولم تختبر الفكرة عملياً ولا أظنها ستظهر والشرق فى تأخره وغفلته، فليس من الضرورى أن تكون الصيحة فى عالم الفكر والعلم أو عالم الروح، لكن لابد أن يكون الشرق على الأقل مسايراً لغيره ومشاركاً فى حركة المسيرة الإنسانية فى التقدم بخط لايمكن تجاهله إلا على حساب الإنسان ككل وعلى حساب مستقبل الإنسانية، وهذه المشاركة يجب أن يحسب لها حسابها فى العالم وإن لم يكن حساب الصيحة المدوية أو الصيحة التى تحتذى وتتبع،ويجوز أن تكون روحانية الشرق عاملاً من عوامل إنقاذ الإنسان الحديث من أزمته، ولكن بهذا الشرط وحده وإلا لكانت صيحة سيجليها غيرنا من ماضينا ونحن وقوف خارج إطار حركة التقدم الإنسانـــى، أى ونحن فى الظل أو على هامش أقل منه.

ويرى العقاد أن النهضة السياسية سبقت النهضة الاجتماعية. وأن الوعى السياسى سابق على الوعى الاجتماعى،وأن على العرب اليوم أن يلحقوا وعيهم الاجتماعى بوعيهم السياسى، وهو

يرفض القول بأن الاتجاهات السياسية التى ظهرت عندنا كانت صنيعة الساسة فى الغرب أو هى لعبة سياسية يخلقها الغرب لمصلحته ، ومن هذه الآثار اليقظة السياسية العرب كانت الجامعة العربية وليست هى من صنيعة الغرب (لأنها فى واقع الأمر مستمدة من يقظة الشعوب وإحياء التراث العربى منذ مائتى سنة فى كل مكان يحتاج أهله إلى معرفة اللغة العربية)(٢٨) . فاليقظة العربية حقيقة واقعة وماثلة وهى (حركة طبيعية لاشك فيها قامت فى نشأتها الحديثة على الرغم من السياسة الأوربية ولم تقم باختيارها وتدبيرها، وعادت إلى التجمع والوحدة بين الحربين العالميتين، لأنها لابد أن تعود بعد قومتها الأولى)(٢٩)

كان إبراهيم باشا يقول عن فتوحاته فى أوائل القرن التاسع عشر إنها تمتد إلى حيث لايوجد من يتكلم العربية، إذ كان يهدف إلى إقامة دولة عربية محضة ، وكذلك حاول محمد بن عبد الوهاب الاستقلال للتخلص من الحكومة العثمانية والاستقلال عن السيطرة الخارجية، وفى مصر قامت حركة «مصر للمصريين» إلى آخر هذه الحركات الثورية ، وهذه الآثار التى يتحدث عنها.

والعقاد فيما يخص الوطنية والفنون يرى أن العرب لم يكونوا مجرد ناقلين ولم تكن أوربا فى كل الأحوال مبتدعة. ففى مجال الوطنية مثلاً لم يكن معنى الوطنية الحديث – وإن كان وليد الحضارة الحديثة – وليد الذهن الأوربى إذ لم يكن موجوداً فى أوربا نفسها من قبل. وأما الغريزة الوطنية فهى قديمة وكذلك كانت عند العرب، ومامعنى الوطنية الحديثة الذى انفرد به الإنسان بعد القرن الثامن عشر فهو غير هذه الغريزة، لأنه فى معناه (مجموعة من الحقوق أو الصلات الروحية والثقافية)(٣٠)

وأما فضل الأمم الشرقية فى فهم هذا المعنى الحديث للوطنية فقد كان فى أنها (نقلته بشىء من الاختيار والتمييز، ولم تنتظر به تسلسل الوقائع التى مرت تباعاً بالأوربيين قبل أن تفرضه عليهم الضرورات)(٣١)

وفى ميدان الأخلاق والعادات الاجتماعية يرى أن تأثير الغرب قائم لا شك، ولكن لم يكن من اليسير انتقال العادات والأخلاق جملة فى فترة قصيرة، كالفترة التى التقت فيها الأمم الشرقية بالغرب، فإن كان ثمة تأثير فمنه ماهو خير ومنه ماهو شر، ويتمثل الخير فى العادات الطيبة والاهتمام بالألعاب والنزهات الخلوية ، ومنه أيضاً (وجود الرقصات الوطنية البريئة التى

يتلاقى فيها الإنسان على نحو لايخالف آداب المروءة والفروسية، ولايصعب تهذيبه وتحسينه حتى يصبح رياضة من الرياضات التى تحيى النفوس والجسد ولاتخل بالأدب والحياء)[٣٢]

وربما انتقلت بعض مظاهر الفساد، ولكنه يؤكد أن من الحق أن الحضارة الأوربية لم تخلق الفساد فى الشرق إذ كان موجوداً من قبل وإن كانت زودت الفساد بما يسميه (مسحة الطرافة) هذه المسحة من شأنها أن تستهوى النظر وأنها تمسح عن الفساد مايشين عند أصحاب المروءات . وهناك صدمة اخرى أو إفساد آخر جاء مع صيحة الحرية الفردية التى اختلطت بالجراءة على آداب الجماعة حتى أصبحت الحرية عند البعض مرادفة للتغيير والتبديل وقلة المبالاة، واقترنت الشجاعة الأدبية بإقدام الشباب على المعائب والشهوات، ولكن ليست هذه الأمور مدعاة للتشاؤم بل عنده هى مدعاة للتفاؤل لأنها تعنى أن عصر الجمود ولى ولابد من هدم قبل كل بناء (ولابد من غبار وسقوط حول كل مهدوم ، ولابد من تعثر قبل استقامة على السواء. فإذا تكشف الغبار واتضحت القواعد الباقية والقواعد التى يرتفع البناء على أساسها فقد يهون التشاؤم ويبطل التطير وتتراءى للبصائر والأبصار معالم الثقة والاطمئنان)[٣٣]

وعنده أن أثر الحضارة فى الثقافات والعلوم لايمس العقائد أو الجانب الروحى، وإنما يمس الجوانب الفكرية التى جاءت من اتصال الغرب بالشرق، ومنها ما فهمه الشرقيون خطأ أو على سرعة وانفعال، وكذلك فى ميدان الفكر كانت مذاهب التفسير المادى للتاريخ ومسائل تواريخ الأديان وفلسفة النشوء والارتقاء تهز البعض لفهمه الخاطئ عند هؤلاء من الذين يخطفون العناوين دون الجوهر، ذلك أنها فى جوهرها – فلسفة النشوء والارتقاء – جعلت مسألة الخلق فى ملايين السنين بدلاً من ألوف . وعموما هذه المذاهب ليست أقوى من مذاهب قديمة كانت شغلت الناس فى أوساط الدولة العباسية ومابعدها مثل أثر الفلسفة القديمة أو أثر المعتزلة. والمهم أن انتباه الشرق إلى المعانى المختلفة فى فهم الدين والوطن والعلاقة بين الفرد والدولة كان فيه تحد للجمود والجهالة وعصور الضعف . والخلاصة (أن الأمم الشرقية والغربية جميعها دائنة ومدينة فى تراث الحضارة الإنسانية، وأنه مامن أمة لها تاريخ مجيد إلا وقد أعطت كما أخذت من ذلك التراث.إن الأمم تستفيد فى باب الحضارة على الرغم منها وعلى الرغم ممن يفيدها)[٣٤]

بهذه الخلاصة نرى الطريق وقد وضح أمامنا فى نهضتنا، إذ من المعوقات الهامة التى تقابلنا مسألة الثقة أو التشكك فى التاريخ العربى والإسلامى وقيمة المشاركة الحقيقية للأمة .

والعامل الثانى هو الإحساس الممزوج بالمرارة مقابل الغرب المتفوق، إحساس يتراوح بين الأنفة وبين الشعور بالدونية أو عدم تقدير الذات. من هنا تظهر أهمية كتب العقاد فى إظهار فضل العرب والمسلمين وأهميتها فى إحياء الروح الوطنية و خاصة إذا جاءت مقترنة بالبحث الكاشف لفضل هذه الأمة فى تاريخها المجيد على الإنسانية. ولعل هذا يذكرنا بصيحة (فيخته) فى (خطابات إلى الأمة الألمانية) عندما كان الفرنسيون يبسطون نفوذهم على برلين فكانت من أهم عوامل اليقظة الوطنية. وتأتى كتابات العقاد ويمكن ضمها تحت (خطابات إلى الأمة العربية الإسلامية) دون عنصرية تنكر حق الغير وهى تثبت حق أمتها. فموقفه إنما يدعو العرب إلى إدراك العيوب والعمل على التخلص منها وليتفتحوا على الآخر بثقة وفهم واستقلال فى ملكة الحس والشعور والقدرة على التمييز، ووراءهم ماضيهم التاريخى المجيد سنداً فى معركة النهضة. وهذا الانفتاح الفكرى أو هذا الاتساع فى أفق الحياة الذى يدعو إليه لا يجب أن نبحث عنه فى الغرب فقط، ولكن فى كل أمة نجد فيها ما يوسع أفق الحياة شرقية كانت أو غربية ، ولذلك ينادى أيضاً بوجوب الأخذ من كل حضارة، فأشار إلى وجوب الجمع بين الثقافة العربية والهندية وتكاملها، وهى أمانة، على الأمة الرشيدة أن تعمل عملها فى النهوض بها [٣٥] .وعلى العموم فليس الشرق كله مساوئ ولا الغرب كذلك ، وليست مسألة الحروب فى الغرب خاصة به وحده، وليس الشرق وحده أيضاً هو داعية السلام فالقواميس العربية مليئة بأسماء الدروع والسيوف وما إليها مع كون هذه أسلحة هزيلة .

وتعقيباً على كتاب (شروق من الغرب) لزكى نجيب محمود الذى تمنى فيه مؤلفه أن يشرق على بلاده شعاع من الغرب لأنه صاحب الحضارة الحديثة ومبعث المعرفة وفيه الإنتاج العلمى والأدبى والفلسفى والنظم الاجتماعية والسياسية،ويقول (إننا نتطلع إلى الشروق من كل مكان حتى من الشرق القديم وحتى من الجنوب إذا طلع علينا شعاع من الجنوب ولا نتطلع إلى الغرب وحده حين نترقب الشعوب)[٣٦]

وهو يرى أن المهم أن يكون لنا « عين ترى» إذ فى الغرب نور وسحاب وشمس وضباب والمهم هو النظر أو هذه العين لأنها هى المعول عليها وحدها، فيجب أن نرى فى كل صوب وحدب ولابد من نظرة تحيط بكل أفق وترفع إلى كل فلك.

موقف العقاد من الفكر العربى المعاصر :

فى ضوء هذا الاهتمام بالدفاع عن العرب ومكانتهم التاريخية وثراء التراث الإسلامى القديم نلمح الثقة أيضاً عنده في هذا التراث الجديد والمعاصر ورواد النهضة . وزعماء الأمة

والإصلاح وتصحيح مقاييس النظر إلى هؤلاء جميعاً ضرورة في الطريق. ويري مفكرنا أن أقل الناس حظاً من الإنصاف هم المصلحون فى الحياة وبعد الممات. فى الحياة يتعرضون للغضب والغيرة لمخالفة الآراء الشائعة. وفى الممات ينسى فضلهم لأن الجيل الجديد يظن أن الأمر كان على ماهو عليه فى الماضى أيضاً. ويفوته عناء المصلح ويضرب مثلاً لذلك بالأسئلة التى طرحت على محمد عبده وهى من قبيل : جواز إضاءة المساجد بالكهرباء – هل يجوز أن يرسل المسلم ابنه إلى مدرسة يتعلم فيها كروية الأرض – هل تنقض مادة الكبريت فى العلب الوضوء؟

فالإصلاح جهد وواجب كبير، ولم يكن محمد عبده يعفى نفسه من أداء الواجبات فى كل الأحوال. والمصلح أقل الناس حظاً من إنصاف الناس، لأننا نعرف الكاتب من كتبه والمخترع مما اخترعه والقائد من اسم ما فتح من المدن، ولكن عمل المصلح ليس بهذه السهولة للوقوف عليه، فلابد أن نعرف جهاده. ولمعرفته لابد من معرفة العصر فى جميع الوجوه كيف كان وكيف تحول وكيف سارت فيه روح التحول هذه. وهذا جهد يتعب القارئ ويتعب الباحث.

إن حركة النهضة فى حاجة إلى ملكات العظماء على أنواعها، وقد كان للشرق ولمصر مثل هؤلاء. كان هناك الأفغانى وتلميذه محمد عبده. وتلميذ عبده سعد زغلول على سبيل المثال . وهم وإن اتفقوا فى الخصال فقد اختلفوا فى الاستعداد. الأفغانى هو الداعية العظيم والدعوة فى (صيحة وحركة وعمل سريع وتوهج وقدرة على التنبيه وقرع الأسماع ولفت الأنظار وهى لذلك أشبه بجمال الدين) وسعد زغلول هو الزعيم العظيم والزعامة هى قيادة وتوجيه وقدرة على تبادل الصلة بين الزعيم والشعب ، وعلى توجيه الشعب فى خدمة قضية أو إنشاء نظام من نظم الحكومة.

أما محمد عبده فهو المصلح العظيم لأن الإصلاح (ثقة وجلد ومزيج من روح الوعظ وروح التعليم وإعراض عن الشئون الدنيوية وإنكار للذات فى هذه الشئون)[٣٧] . والمهم هو اتفاقهم جميعاً فى خدمة الشرق بكل ما أوتوا من استعداد وملكات.

والشرق بخير مادام قادراً على إنجاب أمثالهم ومادام عارفاً بما قدموا من مآثر وفياً لهم مثنياً عليهم بحسن الجزاء، فلابد من وجود هؤلاء ولابد من معرفة ما أتوا ولابد من الوفاء لهم لأن فى هذاتربية وأخلاقاً ، وقد كانت رسالة الأفغانى إنهاض العالم الإسلامى أو العالم الشرقى كله.

والعقاد وهو يتابع جهود المصلحين والزعماء ويعجب بهم يلتفت أيضاً إلى النقد بجوانبه الأخرى،إذ ارتبط بفكرة ما أو تصحيح معلومة،فنراه يصحح رأى الأفغانى فى رده على داروين إذ حسب أن الأخير من القائلين بالتعطيل، كما أن نقده لهذا المذهب شابه الخطأ وسوء الفهم[٣٨] .

وكتابات العقاد عن رواد النهضة وزعماء مصر والعالم الإسلامى والشرقى علامة على الطريق أيضاً لإظهار فضل الممتازين ولتدارك العلوم ،كذلك فعل مع محمد عبده مصلحاً وسعد زغلول سياسيا ومحمد على جناح وغاندى فى كتبه عنهم، فضلاً عن المقالات المختلفة وفضلاً عن الكتاب والأدباء وهم كثيرون ، وتناولهم من الجانب الأدبى والفكرى ومن جانب تأثير البيئة.

والرؤية الشاملة تختص بأهمية دراسته لهذا التراث الحديث في نهضتنا والوقوف عليها أيضاً كما كان موقفه من الحضارة الغربية وشخصياتها الأدبية والفكرية والسياسية، وقد رأيناه يتفاءل بنهضة الأمة فى و عيها السياسى ويدعو إلى أن يلحق وعيها الاجتماعى بوعيها السياسى ، وهو على ثقة فى رأيه هذا، وكذلك جاء رأيه فى مجالات العالم الأدبى لإرهاصات موجودة فى الإنتاج الفنى العربى وإنتاج متميز عالمياً أيضاً. لذلك يؤكد أن أدب العالم العربى سيكون أدباً عالمياً[٣٩] . وكذلك يشير إلى استحقاق بعض الأدباء العرب جائزة نوبل ، ويظهر تفوقهم على غيرهم ممن حصلوا عليها بل ورجح فى مجال واحد على (جون شتاين بك) فى سنة حصوله على نوبل أربعة أدباء يفضلونه فى المزايا ولايقصرون عنه فى واحدة من مزاياه وقد كان فى هؤلاء توفيق الحكيم ومحمود تيمور وميخائيل نعيمة ونجيب محفوظ أيضاً[٤٠]

الموقف من الفكر الغربى *

وقد أشرت إلى موقف العقاد من الغرب والحضارة الإنسانية، ورأينا رؤيته للتقدم الإنسانى ودور الحضارة الحديثة والتقاء الشرق بالغرب وضرورة توسيع أفق الحياة. ولاشك أن تكوين العقاد الثقافى فى أحد جوانبه الرئيسية تكوين غربى، ومن المعروف تأثره فى النقد الأدبى وغيره بالنقد الإنجليزى وتطبيقاته فى ذلك على الشعر العربى وقراءاته الواسعة المتعددة المجالات فى الثقافة الغربية والفلسفة الغربية ، ولا حاجة بنا للتأكيد على هذا لأننا نعرفه من كتابته وهو معروف للغير أيضاً . ولقد لاحظنا أهمية هذا المزج الثقافى عند المصلحين ورواد التنوير، وقد اتسم موقف العقاد بالموضوعية والاستقلال فى النظر وهو يضع مقياساً ، وهو ينظر، ولكنه لاينساق وراء كل بدعة أو وراء كل جديد دون فحص أو دون مراعاة . ولن أعرض لكل جهده فى

النظر فى الفكر الغربى وأرائه لأنها مسألة تحتاج لدراسة مستقلة - العقاد والفكر الغربى - ولكنى سأشير إلى رأيه فى بعض أهم التيارات الفلسفية المعاصرة ، ورأيه فى دراسة الغرب لنا أو قضية الاستشراق والمستشرقين. وأما الجانب الأدبى والفنى فلن أعرض له لأن له مجاله فى الدراسات الأدبية وهى كثيرة.

أما موقفه من الاتجاهات والمذاهب السياسية فسوف نعرضه فى فصل مستقل .

أولاً . موقف العقاد من الوجودية :

الوجودية الجانب الإيجابى منها كما يراه :

إذا نظرنا إلى موقف العقاد من المذاهب الأدبية والفكرية والفلسفية سنجده موقفاً يتسم بالتفتح وسعة الأفق ، ويتسق مع ثقافته الغربية العميقة. حقيقة إن العقاد فى موقفه من هذه الاتجاهات الحديثة شأنه شأن المفكر الغربى مع فارق وإضافة هو البعد الإسلامى والثقافة الشرقية للعقاد، وهو بعد يعطيه المزيد من سعة الأفق والنظر لهذه الاتجاهات من داخلها نفسها ، وفى نطاق بيئتها،فى نفس الوقت الذى يعطيه القدرة على النظر والحكم من موقفه الخاص العقائدى، وإذن فإننى أعنى أن رأى العقاد في هذه الاتجاهات والموجات الجديدة والتى كان الأمر فى شأنها مازال حتى الآن لايخلو من أخذ ورد ومن موافقة ورفض فلم تسلم الوجودية من الهجوم عليهامن شتى الاتجاهات المختلفة ، وحتى يكتب أحد الكتاب (جان كانابا) (الوجودية ليست فلسفة إنسانيه)[٤١] رداً على محاضرة (سارتر) الوجودية مذهب إنسانى ، وكذلك (راسل) وغيره مع الاختلاف فى المنطلق وأوجه النقد، والمهم فى الأمر أن الخلاف نفسه نجده فى الغرب حول هذه الاتجاهات، ومع ذلك فلن نجد موقف العقاد فى نقده للثقافة الغربية فى اتجاهاتها المختلفة إلا كموقفه من الثقافة العربية، أعنى من حيث موازين القبول والرفض والتقييم. وعلى هذا الأساس سار فى قبول ورفض الاتجاهات الحديثة فى الفكر العربى المعاصر فى الأدب والشعر والفلسفة، ولكن موقفه العام هو موقف المتفتح - أعنى موقف الدارس الذى بدأ بفهم ودرس مايقرأ ولكنه يزنه بميزان النقد المعلن المحدد فى قبوله وتفنيده لأسباب الرفض والقبول، فالعقاد وإن انتهى نحو اتجاه مابالرفض إنما يأتى هذا بعد دراسة وإعمال عقل، ومنطلقه الأساسى فى النظر إلى الاتجاهات الجديدة نجده فى قوله (من الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية كلما شاع منها فى أوربا مذهب جديد. ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهرها دون ماوراءها من عوامل المصادفة العارضة والتدبير المقصود)[٤٢]

ويكتب العقاد عن المدارس الأدبية فى الغرب ولكنه يتحدث فى نفس الوقت عن ظاهرة فرنسية يؤصلها تاريخياً، ثم يعود ليسوق الشواهد ويستقرئها من التاريخ الأدبى والاجتماعى الفرنسى، هذه الظاهرة هى ظاهرة (الموضة) أو ظاهرة طابع الأزياء والمواسم، يرجع ذلك إلى أيام (لويس الرابع عشر) حيث كان البلاط الملكى يعيش أفخم وأفخر بلاط فى أوربا من حيث حياة البذخ والترف والمظاهر والزينة ، وكذلك كان شأن النبلاء والنبيلات كل منهم يحاول محاكاة البلاط الملكى فى هذا الترف. فهذا النبيل ينافس الآخر ، الأول يتزين بشارة وزى مع أهله وصحبه، والثانى ينافسه بأحسن منه، وماهى إلا أن يتقلب المجتمع بين الزيين حتى يأتى ثالث. وهكذا ظل الأمر فى العاصمة الفرنسية بعد لويس الرابع عشر بزمن طويل ، وقد ترك هذا أثره على الحياة الثقافية بجانب الحياة الاجتماعية.

ترك أثراً بالخير والشر فى حركات الآداب والفنون، ثم إذابه يترك أثره (هذا التنافس) على الثقافات الأوربية كلها بما له من حسنات وسيئات. وهكذا أخذت تنشأ المدارس فى الموسيقى (فمارى أنطوانيت) تشجع الموسيقى الألمانى (جلاك) والحسناء مدام (دى بارى) تشجع الإيطالى (بتشينى) وهكذا سار الجدل وانقسم التشجيع بين هذين لفترة فى باريس، بين الذوق الألمانى والذوق الإيطالى،أو المفاضلة بين الهارمونية والميلودية أو على المعانى الموسيقية والمعانى التمثيلية فى تحضير الروايات التاريخية . ويقف وراء ذلك كله التنافس بين سيدتين ، وهو خلاف على وسائل الزينة.(٤٣)

وتنتهى الملكية ولاتنتهى هذه البدعة الخاصة بالمواسم والأزياء من فرنسا. ومازال حتى الآن لهذه الأسر النبيلة الأثر الكبير على الحركات الثقافية، ومع ذلك فهناك أسباب أخرى ترجع إلى (طبيعة المزاج الفرنسى نفسه تنزع به إلى البدع والأفانين والتحزب في كل مجال من مجالات الحياة العامة ولاتنحصر فى الآداب والفنون)(٤٤) ويستشهد العقاد ببعض الباحثين المعنيين بتطبيق الدراسات النفسية فى دراسة النزعات الاجتماعية حيث عللوا تعدد الأحزاب بهذه الطبيعة حتى يصبح أى تعليل يتجاهل هذه الطبيعة يعد ناقصاً بالإضافة إلى الجانب التاريخى. وإذن ليست المسألة فقط حب الفرنسيين للجدل والمناظرة فهكذا تظهر البدعة فى فرنسا ثم تنتقل إلى غيرها، ومصداق قوله أن هذه البدع تكثر فى فرنسا عنها فى إنجلترا وألمانياوالولايات المتحدة أيضاً.

لكن يبقى سؤال هو : ما المقياس الذى نقيس به البدعة من المذهب الصحيح؟ أو المقياس الذى نفرق به بين المذهب أو المدرسة الصحيحة والمدرسة الزائفة ؟ .

هنا يجيب العقاد (إن المدرسة الصحيحة ثمرة طبيعية نميزها بعد وجودها ، وأن المدرسة المختلقة ثمرة صناعية يسبقها التدبير والتواطؤ قبل أن نعرف لها وجوداً)[٤٥]

وإذا انتقلنا من هذا الحكم إلى الوجودية ، هل هى مدرسة زائفة أم مدرسة صحيحة ؟ وما رأى العقاد فيها ؟ نرى أن موقف العقاد من الوجودية ليس هو الموقف المؤيد كلية ولا هو الموقف الرافض لها تماماً، ولكن يحسب لها إيجابياتها ويحسب عليها سلبياتها، فلاشك أن النزعة الفردية أو اهتمام العقاد بالفردية والحرية الشخصية ، وفكرة البطل فى التاريخ يجعله يرى فى الوجودية من هذا الجانب دعوة صحيحة ومقبولة من هذه الناحية ، وخاصة فيمايتعلق بمسألة التبعة وتحمل المسئولية . وبالطبع سنجده أميل إلى فلاسفتها المؤمنين ، بينما نجده فى موقف رافض وناقد لسارتر كلية ، ولننظر فى رأيه بالتفصيل.

والعقاد كان يطلق على الوجودية أيضاً وصف «الأزياء الفكرية» إلا أنه يعتبرها فى نفس الوقت « فلسفة حياة » وليست مجرد بدعة ؛ لأنها شديدة المساس بالأخلاق والقيم الإنسانيه على اختلافها، وهذا هو السبب نفسه الذى يجعلها قابلة لتفسير البغض لها تفسيراً يهدم كل ما بناه الإنسان من قيم ومثل عليا.

ولذلك سميت أحياناً « بفلسفة العدم » . لقد نشأت الوجودية فى الدنمارك وألمانيا قبل فرنسا ولكنها كانت (فكرة) ثم أصبحت فى فرنسا «نحلة» أوزياً فكرياً أو اجتماعياً فى الحى اللاتينى. ولا أعرض لعرضه للفلاسفة الوجوديين والوجودية ، فالمهم أنه ينكر أنها تطلق على مجموعة من الفلاسفة يناقض بعضهم بعضاً فى كثير من التفصيلات والأسس ولكن يجمعهم إيمانهم بحق الفرد أو حق الشخصية الإنسانية ومقاومة طغيان الجماعة وإنكار المصطلحات الشائعة التى تتحكم فى أراء الناس بغير تمحيص، وهو يذكر منها المؤمن كـ (جبريل مارسيل) ومن لايؤمن ويلحد بالدين (كارل ياسبرز)والملحد (كهايدجروسارتر) ثم يعود ليفرق بين معنى حرية الفرد عند (كيركجارد) ومداها عند (سارتر). ويرى العقاد أن القضية الأساسية فى الوجودية ، وهى السؤال عن الوجود أوسبق الوجود على الماهية، هل الوجود الحقيقى للنوع أو للفرد؟ هذا السؤال هو سؤال عن الكليات وهو سؤال قديم وليس جديدا . وقد جاء اسم الوجودية من القول بسبق الوجود على الماهية، وعنده أن الاتجاهات المختلفة تتفق على هذا، والمشكلة الأساسية هى مشكلة الكليات [٤٧] فى حقيقتها، وبالتالى فالمشكلة قديمة وليست جديدة، فهذا الاسم (لم يأت من رأى جديد ولم يكن فى أساسه حرفاً لم يعرفه المشتغلون بالفلسفة من أقدم عصورها على عهد

الإغريق، وليس فى قراء علم الكلام كما يعرفه المسلمون من لم يسمع بالقضايا العقلية التى يرجع إليها (الوجوديون) عند إطلاق عنوان (الوجودية) على مذهبهم الجديد)[٤٨]

وإذن فالعقاد يرد المسألة إلى مشكلة الكليات، والوجوديون يذهبون إلى إنكار الكليات واعتبار أن الموجود هو الفرد المحسوس . ومادام الأمر كذلك يجوز التضحية بالفرد من أجل الإنسانية إذ هى صورة لاوجود لها فى الخارج.

ويرجع مسألة اهتمام الوجودية بالفرد إلى بعض الاتجاهات أو الأحوال التاريخية لأن الوجودية اقترن ظهورها بظهور الاتجاهات الديموقراطية الحديثة حيث كاد يمحى الفرد فى غمار الجماهير. ومن ناحية ثانية ضاعف هذا الخطر ظهور اتجاهات الديكتاتورية أو حكم الفرد ، وظهور الشيوعية والفاشية والنازية[٤٩] . والعقاد يرى أن الديموقراطية وإن كانت لازمة للجماعات إلا أن (الشخصية الإنسانية ألزم منها للحى فى تكوينه واستكمال وجوده ونفع الجماعة نفسها بمزاياه وفضائله وخصائصه التى تمنعه أن يذهب غريقاً فى لجة الغمار)[٥٠]

هنا كان المأزق فجاء المخرج بظهور حركة تنتصف للشخصية الإنسانية وتبطل أضرار الحركة المضادة ولاتبطل منافعها. وكانت الوجودية هى هذه الحركة التى دبرت المخرج وأزالت الخطر على الأفراد و على الأمم ، ولهذا فقد ظهرت بصور شتى قبل اشتهارها باسمها، ويرجع العقاد الوجودية إلى (كارل ليل) وإيمانه بدور البطل فى التاريخ وإنقاذه للبطولة ، وإلى (نيتشه) ودعوته إلى السوبرمان ، أيضاً إلى (هربرت سبنسر) فى دفاعه عن الفرد ضد طغيان الحكومات، (وفى هذا الجانب يرى إيجابية الوجودية أو أن هذا هو الجانب السليم منها) فهى بهذا نتيجة طبيعية لحالة طبيعية سليمة ، ولكن الجانب الخاطئ فيها هو مايترتب عند بعضهم من نتائج على تأكيد الشخصية الإنسانية، حيث يذهب إلى أنه لا معنى للطبيعة البشرية أو للأخلاق التى تفرضها، وكل فرد حر يختار مايشاء وليس له ألا يختار أو أن يتنازل عن اختياره، ولافرق بين اختيار وآخر إلا حرية الشخص ومسئوليته عن اختياره. ولما لم يكن هناك تقدير سابق للحياة البشرية فليست هناك غاية ، والحياة فلتة من الطبيعة أو عبث. هذا هو الغالب على سارتر وأصحابه فى الحى اللاتينى ، وكما تظهره مسرحياته، حيث يستبيح ما يناقض الأخلاق ، ولافرق عنده بين الخائن والأمين !! وعند العقاد أن هذه التخريجات مريضة وتنم عن الانحلال بل هى خطأ فى العقل والمنطق وخطأ فى القياس والاستدلال، ويذهب العقاد ليدلل على الخطأ فى نظرة

الوجوديين إلى استقلال الفرد عن النوع إلى هذا الحد بدليل بيولوجي، فوجود النوع الإنساني حقيقة بيولوجية وليس مجرد تصور أو فرضية.

والفرد نفسه لايتم كلامه إلا إذا نضجت الوظائف النوعية فيه ، وإلا أصبح ناقصاً ممسوخاً. واختلاف الأفراد لاينفي الوجوه النوعية القائمة على وحدة الخصائص، فليس في ورق الشجر على اختلاف أنواعه ورقتان متشابهتان ، فهل ينفي هذا علم النبات. إن الطب البشري يدرس صحة الإنسان دون أن يدرس صحة كل فرد على حدة فلايمتنع الطب لذلك. وعلم الأخلاق كعلم النبات وكعلم الطب يصح أن يقاما وأن ننظر في كل حالة فردية دون أن ننفي القواعد، لأن الأخلاق لم تفرض على الإنسان، لأنه قبل بوجود الماهية أو لم يقبل (وإنما تقررت الأخلاق لأنها سنة حيوية لاغنى عنها للأجيال الإنسانية)[٥١]

ولذلك فالعقاد يسخر مما يراه انحلالاً أو تفلسفاً لتبرير انحلال، فالشجرة إذا اصفر ورقها لانقول إنها لم تعتقد في ماهية الوجود أو وجدته عبثاً ، ولا فرق بين الاصفرار والاحمرار ،وإنما نقول أنها مريضة فقدت مقومات الوجود. والأمر كذلك إذا ما رأينا إنساناً ما انحلت أخلاقه واضمحلت فقد اضمحلت فيه سنة الحياة ولافرق بينه وبين الشجرة إلا أنه يستطيع أن يتفلسف أو يقول أنه اختار هذا لأنه من الوجوديين. إلا أن العقاد في نقده هذا ينعى على الوجودية كما مثلها سارتر في البيئة الفرنسية لأنها لم تنحرف هذا الانحراف خارج هذا النطاق. ومرجع ذلك عنده أسباب عامة تختص بالبيئة الفرنسية – سبق ذكرها، وأسباب خاصة بسارتر نفسه ، والتدليل على رأيه هذا يعرض نموذجاً آخر في بيئة أخرى ويمثله (برديائيف) والذي لاتلتقي مدرسته ومدرسة سارتر إلا في الاسم والإيمان بتقديس حق الفرد في مسائل الضمير.

وقد عاش (برديائيف) ظروفاً عديدة مماثلة، عاش محنة الحرية الإنسانية وقاوم الطغيان في كل أشكاله السياسية والدينية . قاوم القياصرة والشيوعية والكنيسة أيضاً ، وترك روسيا إلى ألمانيا، ثم تركها هرباً من النازية إلى باريس، واعتقل بعدأن احتلها الألمان ثم أفرج عنه . وقد عاش كل هذه الظروف وعاش في قلب الثورة والانقلاب، وخلص إلى الإيمان بصلة بين الإنسان وخالق الكون، وطريق الإنسان في ذلك ضميره الذي لاسلطان لفرد عليه، وأعلن أن الديانة قوة اجتماعية لا غنى عنها في تطور البشرية، ومع ذلك فالفرد يملك ضميره ويستطيع أن ينجو من الحيرة واليأس إذا ملك هذا الضمير واهتدى به، وقد عرف من البلاد ماهو مسرح للغواية واللهو كما عرضها سارتر ، ولكنه لم يقل بالإباحية التي اتجه إليها سارتر.

أعود إلى الأسباب التى يرجع إليها العقاد اتجاه سارتر بعد أن أعطي نموذجاً آخر من الفلاسفة الذين تجمعهم الوجودية، وبعد أن ينفى أن تكون الامتحان بمسرح اللهو والغواية، ثم أخذ يعدد الأسباب الخاصة بسارتر نفسه بعد أسباب البيئة الفرنسية، ولعل العقاد يبدو قاسياً فى حكمه ولكن يجب أن يؤخذ الرأى المأخذ الذى يستحقه من الاهتمام، فالعقاد لايلقى حكماً سطحياً وإنما يأتى رأيه داخل منظور متكامل ينظر منه إلى الأدب والفلسفة فى الغرب والشرق على السواء.

هذا المنظور ربما بدا مغالياً عند البعض ويجب أن يؤخذ بشىء كثير من الحذر، ولكن الحقيقة أنه ليس متعصباً أو مغلقاً. ولكن ماهى الأسباب المتعلقة بسارتر؟ عنده أن السبب الأول يرجع لتكوينه . والسبب الثانى يرجع لاتصال نسبه بالصهيونية .

والعقاد يعطى التكوين الجسمى دلالته النفسية وآثاره على فكر الإنسان وتوجهاته وخاصة إذا ما شاب هذا التكوين نقص أو اعتراه تشوه. وفى سارتر دلائل اختلال تبدو أعراضها فى شىء كالشلل يعترى شقه الأيمن [٥٢].

ويرجع نسب سارتر من ناحية أمه اليهودية لليهود، وقضى معظم أيامه بينهم، كما اهتم كثيراً بالدفاع عن السامية ومقاومة الحركة المضادة Antisemitism وقد نشر محاضرة فى ذلك أثناء معارك فلسطين بعنوان (صورة عدو اليهود) Portrait of the Anti-semite . وأعود فأقول أن موقف العقاد لايمكن تجاهله تحت عناوين وأسماء ضخمة من الحرية الفكرية أو رفض فكرة الغزو الثقافى – إلخ ؛ لأن العقاد لا يأخذ الموقف الذى يمنع أو يحجر ولكنه يأخذ الموقف المحلل الكاشف ، أو لنقل الموقف (الند) الفاهم القادر على التحليل والهضم والحكم بالقبول والرفض . وهذه قضية هامة فى حياتنا الثقافية. وحقيقى أن العقاد يحذر كثيراً من الدعاوى الشيوعية واليهودية أو الصهيونية، ولكنه يحذر أيضاً من الاستعمار كما سنرى والاستشراق، ولكن كله فى نطاق موقف (الند) الفاهم يرفض ومعه مسبباته العقلية حجة بحجة ولايعيبه أن ينطلق من جذور إسلامية عقائدية ، أو من جذور عربية أو وطنية مصرية، فهذا حقنا وشخصيتنا وكياننا واستقلالنا الفكرى أيضاً. يقول العقاد تعليقاً على شرحه لوجودية سارتر (وان تفهم المدارس الحديثة فى أوربا مالم تفهم هذه الحقيقة التى لاشك فيها، وهى أن أصبعاً من الأصابع اليهودية كانت وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية وترمى إلى هدم القواعد التى يقوم عليها مجتمع الإنسان فى جميع الأزمان)[٥٣]

يجوز أن تكون الوجودية كاتجاه أو أسلوب حياة قد خفت حدتها وذاب الاتجاه السارترى ، ولعل اتجاهات جديدة بدأت، ويجوز أن تقول إن الشيوعية قد هبطت فى نشاطها ودعوتها بعد التغيرات الجديدة بل ويجوز ، أن يكون الحكم الذى أطلقه على هذا أو ذاك فيه بعض التجنى أو بعض التساهل. ولكن مايبقى هو الميزان الذى يقدمه العقاد وهو الذى نحتاج أن نقف معه وقفة طويلة لنراجعه.*

ثانيا: موقف العقاد من الوضعية المنطقية (Logical Positivism)

الوضعية المنطقية كاتجاه فلسفى - مثلته جماعة فينّا والتى انتقل كثير منها من أوربا إلى أمريكا- تهتم أساساً (بالتفكير العلمى) ، وقد قصرت مهمة الفلسفة على العمليات التحليلية فقط ودون وصف الأشياء وعبارات اللغة إنما تنقسم إلى نوعين:

قضية إخبارية مجالها (العلوم الطبيعية) وهى التى تخبرنا عن جديد أو أن محمولها يضيف جديداً إلى موضوعها.

وقضية تحليلية ومجالها (العلوم الرياضية) وهى لاتضيف جديدا. أو أن محمولها يكرر مافى موضوعها.

هذان النوعان فقط يمكن الحكم عليهما بالصدق والكذب - ومعيار صدق القضية الإخبارية هو مدى تطابقها مع الواقع الخارجى ، ومعيار صدق القضية التحليلية هو الاتساق .

وماعدا هذين النوعين هو لغو أو كلام فارغ ، بمعنى أنها عبارات لايمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب .

وصدق القضية التجريبية لايزيد على درجة من الاحتمال، أما صدق القضية التحليلية فيقينى.

وقد كان لهذا الاكتشاف ، أعنى أن العبارة الرياضية تحصيل حاصل (Tautoloy) أهمية كبيرة إذ حاول كثير من الفلاسفة إخضاع العلوم الطبيعية لمنهج العلوم الرياضية حتى يضمنوا لها مافى الرياضة من يقين . ومع هذا الاكتشاف فلامجال لهذه المحاولة.

وعلى أساس هذا التقسيم للقضايا واستناداً إلى مبدأ التحقق Principle of verification - استبعدت الوضعية المنطقية قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية إذ لايمكن الحكم عليها بالصدق أو

الكذب ، وبالتالى فهى كلام فارغ Nonsense إذ لاهى قضايا تحليلية Analytic Proposition ولاهى قضايا تركيبية Synthatic proposition ومبدأ التحقق يقابله أيضاً فكرة مابين العقول أو مابين الثنائيات Inter subjectvity – أى أن التحقق لابد أن يحدث بين اثنين، فإذا لم يحدث أصبحت القضية غير مبرهنة وبالتالى غير علمية.(٥٤)

وعلى أساس مبدأ التحقق رفضت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا. والفلسفة إذن ذات طابع منطقى وليست نظرية أو مذهباً. أو الفلسفة يجب أن تكون نظرية العلم أو منطق العلم.

ولكن استبعاد الميتافيزيقا قد ورد من قبل (كانط Kant) وعند (أوجست كونت Comt) ولكن الأول رفض الميتافيزيقا لعجز العقل ، أو لأن الإنسان لايستطيع معرفة الشىء فى ذاته. ولايعرف إلا ظواهر الأشياء.. وإذن فرفضه لعجز العقل فقط !(٥٥)

والثانى رفض الميتافيزيقا أيضاً ولكن لأنها من مراحل ثلاث مر بها المجتمع الإنسانى – المرحلة اللاهوتية – الميتافيزيقية – والعلمية الوضعية – ولذلك رفض الميتافيزيقا باعتبارها مرحلة تخطاها الإنسان. وهذا يختلف عن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا باعتبارها كلاماً فارغاً من المعنى .(٥٦)

ولقد أثار هذا الاتجاه الذى مثله « زكى نجيب محمـــود » فى العالم العربى ، المناقشات الفكرية . فاستبعاد الوضعية المنطقية للميتافيزيقا والعلوم المعيارية، وقصرها مهمة الفلسفة على التحليل، كان موضعاً للنقد والهجوم والطعن من المناقشة الفلسفية وحتى التجريح والاتهام .

وكان زكى نجيب محمود يؤكد مع كتاباته اللاحقة فى التراث تمسكه باتجاهه مع تأكيده على ما اعتقد أنه خفى على آخرين من أن مايكتبه فى سبيل التجريبية العلمية إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول – وهى كثيرة – وهو مجال «العلم» ولكن هنالك مجالات أخرى كالشعر و النثر الأدبى – وشتى صنوف التعبير الوجدانى على اختلافها. وعلى ذلك فالشروط الخاصة للعبارة العلمية لكى يمكن أن تكون مقبولة على أسس منطقية تجعل لها (معنى) قابلاً للتحقق لايقصد به هذه الشروط على الشعر أو القصة إذ إن كل صنف من صنوف الأقوال الأخرى له معياره الخاص.(٥٧)

مهما يكن من شىء فقد نشأ لهذا الاتجاه أنصاره ومعارضوه وترك آثاره فى الفكر الفلسفى العربي. ولعل رد الفعل العنيف ضد هذا الاتجاه يفسره مايقوله أحد المتخصصين

الغربيين فى قوله، إنك عندما تقول لخصمك إن عبارتك باطلة فإنك تثير أعصابه، أما إذا قلت له إن عبارتك لامعنى لها فلابد أن يكون لذلك ماهو أسوأ من مجرد إثارة الأعصاب(٥٨)

وقد نقد العقاد وهذا الاتجاه الفلسفى من خلال نقده لكتاب المنطق الوضعى لزكى نجيب محمود ، الذى أراد صاحبه أن يعرض قضايا المنطق الحديث من خلال وجهة نظر الوضعية المنطقية . وقد بدأ العقاد بعرض لنشأة المذهب فى جماعة فينّا ونوعى القضايا التى حددها الوضعيون التى لها معنى أو التى يمكن وصفها بالصدق والكذب على ماذكرنا.

نقد العقاد :

تتعدد أوجه النقد التى يوجهها العقاد لهذا الاتجاه، من بين ذكر آراء آخرين يؤيدهم فى نقدهم، وبين النقد الخاص الذى يرد به على الوضعيين المنطقيين ، فنذكر أولاً رأى (أريك جنجر) بأن رأى الوضعيين أنفسهم لايخرج طبقاً لمقاييسهم عن كونه كلاماً فارغا، لأنه لاهو قضية تركيبية ولا هو قضية تحليلية . ويضيف العقاد إنه من الممكن الجزم بحقيقة لايوجد لها صورة فى الخارج. وهب أن إنساناً قال إن العدم مستحيل، فهل يمنعه من رأيه هذا أن الوجود الخارجى ليس فيه مايسمى (العدم) أو (المستحيل) ؟ ثم إن الذى يقول بعكس ذلك إذا لم يجزم باستحالة العدم فيلزم عن قوله أن العدم ممكن، ثم فليبحث بعد ذلك عن هذا الإمكان بأحد نوعى القضايا التركيبية أو التحليلية ، أى تحصيل الحاصل وبالمقابلة بالواقع المحسوس.

ويستطيع أن يقول أن الوجود أبدى لابداية له ولانهاية فتستخدم لفظ «أبد» دون أن يقابل ذلك مايسمى « أبدا » فى الواقع، لأنه لا أول له ولا آخر، ومن ثم لايمكن إدراكه. ويتساءل العقاد: مامعنى النقطة الهندسية ؟ وهل لها وجود فى الخارج؟

إننا نعرفها بأنها (لاطول لها ولاعرض ولاعمق ولا ارتفاع). وهى بالتالى لاوجود لها فى الواقع. ومع ذلك فبناء عليها تقوم كثير من الحقائق الرياضية، فهل يلزم من ذلك وصف الرياضيات بأنها كلام فارغ؟ وإذن إن جاز لناأن نستخدم مثل هذه التعريفات فى الرياضيات فلماذا نمنع جواز استخدامها فى غيرها؟.

هنا يناقش العقاد الموضوع من خلال الاستناد إلى الرياضة ، وهى عند الوضعيين تشكل أحد نوعى القضايا ذات المعنى. ثم ينتقل إلى العلم التجريبى فيتساءل من خلال نظرية التطور مستنداً إلى رأى «آرنولدلين» صاحب كتاب «الثورة على العقل» ويطرح السؤال التالى : ما الدليل

فى رأيهم على أن الحوت انحدر من الفقاريات الأرضية؟ إننا لم نجد بين المتحجرات ما يدل على هذه الصلة، ومع ذلك فإذا كانت الداروينية علماً يمكن إثباته فكيف السبيل إلى ذلك؟. ويناقش زكى نجيب فى قوله (إن العبارة التى لاترسم لنا صورة نستعين بها فى المطابقة بين ما تزعمه وبين ماهو فى الطبيعة لايكون لها معنى على الإطلاق . هى جلبة أصوات كالذى يحدثها سير العجلات فى الطريق؛لأن معنى الكلام هو طريقة تحقيقه .. وإن معنى القضية وكيفية إثبات صدقها شئ واحد)[٥٩].ويكمل العقاد الأمثلة السابقة ومسألة رد الحوت إلى الفقاريات الأرضية فيقرر أن المعنى قد يستمد بالحس أو قد يستفاد من الحس لتفسير بعض أجزاء المعنى، ولكن الحس غير المعنى، ودليله أولاً من الحيوانات السفلى حيث يوجد الحس بلامعنى ، كما أن الحس فى الإنسان لايوجد المعنى معه على قدره ، بمعنى أن أقدر الناس على الإحساس ليس هو أقدرهم على استخراج المعانى وتأليف الصور الذهنية.

ثم لننظر فى التعريفات، أى تعريف المحسوس وتعريفات القيم الأخلاقية والفنية، لاننا سنجد أن تعريفات المحسوس ليست أسهل فهماً من تعريفات القيم، وبالتالى يصبح استنتاج الوضعيين فى أن العبارات الأخلاقية لا تصلح بالتالى أن تكون قضايا لعدم تطابقها مع شيء فى الخارج، مما يجعلها لا يمكن الحكم عليها إذ هى غير قابلة للتحقيق.بمعنى أوضح .وإذن علم الأخلاق يبحث فيما يجب أن يكون لافيما هو كائن – أقول يصبح استنتاجهم بالتالى خطأ أو غير صحيح.

وفيما يتعلق برأيهم فى علم الأخلاق من حيث بحثه فيما يجب أن يكون يقول العقاد (نعم وكذلك الدائرة كما يجب أن تكون غير كائنة فى مناظر الطبيعة ، فهل نحذف قياسها من أجل هذا من حساب العلوم؟)[٦٠]

وخلاصة رأى فيلسوفنا أنه يجب أن نلتفت إلى الفارق بين صعوبة تعريف المعنى وبين انعدام المعنى على الإطلاق .. فكون تعريف المسائل المعنوية كالجمال والخير أصعب من الحسيات، لايعنى انعدام المعنى أو عدم قابليته للتصديق أو التكذيب. فإذا قال قائل إنه من الصعب أن نتأكد من صدق أو كذب قولنا أن «العدل جميل» إذ ليس هو كذلك عند جميع الناس ، فلا يعنى هذا انعدام المعنى فى هذه الجملة على الإطلاق، ولنسأل ماذا يعنى قول الطبيب فى نطاق الحسيات : إن هذا الدواء شافٍ لبعض الأمراض؟ هل من فرق بين هذا القول وبين قول الأخلاقى أن العدل دواء شاف لداء الفوضى والظلم فى المجتمعات ؟ إننا نكتفى لتصديق قول الطبيب بالنظر فى

النتائج، ولكن ليس منا من يبحث فى فعل كل قطرة من الدواء فى كل خلية ، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا لانكتفى بالنتائج من الأخلاقى، إذا قال لنا أن العدل شفاء من داء الظلم والفوضى؟

ومن هنا يذهب العقاد إلى أنه لاخلاف فى جوهر المعنى بين قضية حسية وقضية أخلاقية، إذ ينحصر الخلاف كله فى (إن عناصر الإثبات فى إحدى القضايا أكثر أو أخفى من عناصره ، فى قضية أخرى) (٦١)

وهذا فرق قد نجده فى الوقائع القائمة على المحسوسات، إذ إن إثبات أن نجوم بعض المجرات على بعد ملايين السنين الضوئية ليس فى سهولة إثبات القضية القائلة أن البعد بين هذه الحجرة وتلك ثلاثة أمتار.

ينتقل العقاد بعد ذلك ليسأل عن الفكر الإنسانى فى تاريخه وعن قضايا الفلسفة كما تناولها أفلاطون، وأرسطو، وديكارت ، وكانط . وقد بحث هؤلاء فى موضوعات عديدة يخرجها الوضعيون من نطاق القضايا ذات المعنى. فهل بهذه السهولة نخرج هذه الموضوعات من نطاق المعنى؟ ونحكم على الفكر بأنه كلام فارغ؟ قد يرد الوضعيون وأتباعهم بأن الفكر البشرى قد ضل الطريق قديماً،وقد أن له أن يرجع عن هذه الضلالة، وهنا يقول العقاد : ولكن المحسوسات والواقع كانا مصدر تلك الضلالة، بينما سلمت علوم العقل المجردة من الضلالة كالهندسة لأنها سلمت من الآفات الحسية الواقعية مصدر فتنة الوضعيين .

ويرى أن دعوى الوضعيين لها فى القديم ما قد يشابه دعواهم الآن، ويسوق مثلاً على ذلك (إسكتس إمبريكاس) فأنصاره قديماً قالوا بلسانه:

(يدعى بعضهم أنه نهار. فنقول لهم افرضوا .... ثم نعرض دعواهم على الواقع ونرى أن الواقع الموجود يؤيدها فنقرر أن ما ادعى صحيح)(٦٢)

ويحسب مفكرنا أن أصحاب الوضعية المنطقية لن يذهبوا إلى أبعد من هذا، ومع ذلك فإن ماقاله (إسكتس إمبريكاس) وأتباعه لايساوى شيئاً مقارنة بفكر أفلاطون وأرسطو وديكارت، وهم مع ذلك أصحاب فكر زائف عند الوضعيين المنطقيين.

بقيت ملاحظة أخيرة أشير إليها هنا، وهى أن العقاد دائماً فى دقة الحكم يفرق فى الحكم على المذهب نفسه من حيث بناؤه الفلسفى وقوته،وبين الحكم على الكتاب أو الدراسة من حيث

هي، ولهذا نجده مع رفضه لهذا الكتاب ونقده السابق يؤكد على قيمة الكتاب أو دراسة زكي نجيب من حيث قصد المؤلف أن يعرض قضايا المنطق من وجهة نظر الوضعيين، فيقول إن الكتاب والمؤلف يستحقان الثناء ، ويغبط الوضعيون بقدرة المؤلف على عرض مذهبهم.

(وأحسب أنه لو ثبت مذهب بحسن العرض والاستدلال لثبت بهذا الكتاب مذهب الوضعيين المنطقيين)(٦٣) *

ثالثاً:موقف العقاد من الإستشراق والمستشرقين :

للاستشراق Orientalism دوره غير المنكور في نشر التراث العربي وجمعه وترتيبه وتحقيقه في إطار دراسة منهجية ، حتى وجدنا من التراث العربي وكنوزه الكثير بين أيدينا محققاً مدروساً ومنشوراً، ولكن هذا لايعني خدمة خالصة النية للعرب والمسلمين، ولايعني غياب الهدف الاستعماري، وحقاً ليس لنا أن نطلب من الآخرين التطوع لخدمتنا ومساعدتنا في معرفة تراثنا والوقوف على كنوزه من أجل نهضتنا أو مساعدتنا، فلكل أن يعمل لأهدافه الخاصة ، ولكنا مادمنا في مجال البحث العلمي فلنا أن نطالب الآخر بمطلبين عادلين ، الأول : العلم الصحيح قبل الحكم. و الثاني نزاهة الحكم والموقف العلمي. وليس في ذلك مغالاة ولاطلب لخدمتنا ولكنه مطلب يرتبط بدعوى البحث العلمي عند الآخرين ، وخاصة إذا كان هذا الادعاء أول مايعلنه الآخر في عمله، فإذا جاءت الإساءة المتعمدة، وإذا جاء الجهل وعدم الإلمام أو التذوق والفهم الصحيح للغة والطبيعة العربية، فلنا أن نظهر هذا ونصححه، بل لنا أن نرد ونفند حجج الخصم ، ولايطلب منا اعتراف بفضل ما. أن نغفل عن إساءات أوسوء فهم متعمد لتشويه الصورة ، وخاصة إذا عرفنا أن لهذا مردوده علينا وعلى شبابنا ودارسينا، وله أثره في تشكيك الأمة في قدراتها وتاريخها ومشاركتها الأصيلة في الثقافة الإنسانية.

وليكن عمل هؤلاء بعد ذلك للساسة عندهم أو للوقوف على أحوالنا ومعرفتنا بغية الاستفادة في أي مجال ، فكما قلت لانطالب أحداً أن يغفل عن مصالح بلاده ولكن من حقنا أن نكشف زيف الدعوى حيثما وجدت. كما لنا أن نكشف المستور وراءها من أهداف وأغراض ترتبط فيها الدراسة بالسياسة الاستعمارية المغرضة (والاستشراق يعني بشكل موجز ماقام به الغربيون من دراسات وأبحاث وتحقيقات تناولت اللغات والأديان والأفكار وتراث الشعوب في الشرق، وقد شمل الاستشراق الشرق كله حتى حدود اليابان والصين)(٦٤) والاستشراق قد نشأ بعد الحروب الصليبية

بهدف تعريف الغرب بأحوال الشرقيين ووراءه هدفان أساسيان : هدف سياسي وهدف ديني، وأما الهدف العلمي فهو أقل القليل إذا اعتبرناه هدفاً خالصاً عند بعض المستشرقين.

فالهدف السياسي كان وضع أحوال الشرق أمام الساسة الغربيين ليتخذو الموقف على معرفة .

وأما الهدف الديني فكان غايته التبشير ودعوة الشرقيين إلى ديانتهم من المسلمين وغير المسلمين.(٦٥)

وتتراوح المواقف من الاستشراق بين ثلاثة مواقف :

١ - موقف الرفض له لما وراءه ولما أحاط بنشأته من عوامل سياسية ودينية.

٢ - موقف المتابعين له في كل كبيرة وصغيرة والمعجبين بإفراط المبرئين له من كل خطأ.

٣ - موقف وسط أو موقف موضوعي يحسب للاستشراق فضله ويحسب عليه تقصيره ، ويظهر عيوب المستشرقين من حيث سوء النية وحيث يجد الجهل وعدم الإلمام الصحيح والفهم لدقائق اللغة مما أوقعهم في خطأ . ثم يحسب للمنصفين منهم فضلهم ويشيد بإنصافه وموضوعيته، وإلى هذا التقسيم على تفاوت ذهب الكثيرون.(٦٦)

وهذا الاتجاه الثالث يمكن اعتباره اتجاهاً إسلامياً حقيقيا (٦٧) لقوله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) (المائدة ٨) هذا الموقف المعتدل أو الموقف الموضوعي بتعبير أدق كان موقف العقاد، فليس من الصحيح أن العقاد يعادي المستشرقين أو يقرؤهم قراءة العدو، فهذا خطأ في الحكم وخطأ في الفهم أيضاً تظهره كتابات العقاد عن المستشرقين، ولاشك أن دراسة الاستشراق والمستشرقين كانت أمراً غاية في الأهمية في معركة النهضة وحركة اليقظة العربية لأسباب :

١ - أولاً : أنه لايمكن التغافل عن جهد المستشرقين وماقاموا به من نشر وتحقيق ودراسات لارتباط ذلك بدراسة التراث الذي يعد أحد المناهل الرئيسية لنا في نهضتنا والتعرف على ماضينا.

٢ - أن الإغفال عن عوامل الإساءة أو عدم تصحيح الفهم الخاطئ أمر غير وارد في نهضة تبدأ ووراءها تاريخ طويل، وتعد دراسة تاريخ الأمة وتاريخ الفكر العربي من هنا أساساً هاماً وخاصة مع اتخاذ الإسلام منطلقاً للنهضة المنشودة.

وقد رأينا العقاد يصحح هذه الأفكار التى ألصقت بالعرب والمسلمين ماليس فى عقيدتهم فيما تقدم ولامجال لتكراره. ولكننا نتحدث عن موقفه من الاستشراق كجزء من موقفه من الغرب عامة.

يقول العقاد «من حقنا بل من واجبنا أن نعرف مايقال عنا، وأن نعرف كل قول من تلك الأقوال بقيمته وقيمة من يصدر عنه، لأننا قد نعرف أنفسنا من شتى نواحيها كلما عرفناها كما ينظر إليها الغرباء عنا، وعرفنا مبلغ الصدق والفهم فيما يصفوننا به عن هوى وجهالة، وعن دراسة وحسن نية»(٦٨)

ويفرق العقاد بين الذين يكتبون عن الإسلام والعرب، فيوضح أن من بينهم طلاب الحقيقة فى عالم العلم وفى عالم الضمير، وهؤلاء منهم طلاب المعرفة وطلاب العقيدة أو من يجمع بين الاثنين معاً.

وهناك ميزان أو وسيلة للاختبار يقول إنه وصل إليها للحكم فيما يكتبه الغربيون عن الإسلام، ليقيس بها النية الحسنة والفهم الحسن عند المؤلف ، وهى النظرة العاجلة إلى مجمل الرأى حول مسألة الجهاد فى الدين الإسلامى(٦٩)

ويضع العقاد أيضاً ميزاناً آخر لهذه الكتابات والأقوال وهو أن نسأل أولاً : كيف يقولون؟ قبل أن نسأل : ماذا يقولون؟

ونلاحظ من كلامه عن الفئتين الأخيرتين، أى طلاب العلم وطلاب العقيدة، التقريظ والثناء والإنصاف لهم وفهم المنطلق العلمى العقائدى عندهم، لأنه فى حديثه عن العلماء المتجردين للبحث العلمى يقول إنهم يتحررون جهدهم من الأهواء النفسية التى قد تحول بين الباحث وتقرير الحقيقة التى يصل إليها، بل (وفيهم من يقرر مذهباً له فلا يفرق بين المشاهدات التى تؤيد مذهبه والمشاهدات التى تنقضه أو تشكك فيه أو تذره معلقاً بين النقض والتأييد، فينتهى إلى ترجيح مذهبه ثم يتبع الترجيح بقوله إن المذهب حتى الآن ثابت لولا مايرد عليه من هذه المشاهد أو تلك فى جملة المشاهدات ... وفيهم من عرفوا بالأمانة العلمية فيما كتبوه عن سائر المطالب العلمية غير الإسلام)(٧٠)

وأماطلاب العقيدة فهم الذين يتشككون فى عقيدتهم وأرادوا البحث فى العقائد فغلب عليهم الإيمان بالشرق، منبع العقائد.

ويرى العقاد أن من هؤلاء من وقعت الجفوة بينه وبين رؤساء دينه ، وفيهم من يكتب عن الإسلام كتابة المتحمس، المؤمن وإن لم يبلغ به الحق التدين بالعقائد الإسلامية، من هؤلاء الأسبانى (بلا سكوا يابنز) الذى أثنى على التاريخ الإسلامى فى أسبانيا. ومنهم (جوزيف يكاب) الذى قارن بين التواريخ الإسلامية والتواريخ الإنجليزية فلم يترك موضعاً للمقارنة إلا وجعل الترجيح فى الكفة الإسلامية. فهؤلاء إذن هم المنصفون فيما يرى العقاد ، ولكنه بعد ذلك يشير إلى أن ماعداهم يندر فيهم الإخلاص . وقد يظهر سوء النية فى الحالتين وهم على درجات.

ويشير العقاد إلي المتعصبين جنسياً أو وطنياً وهم فى بعضهم كالريفى الساذج الذى يتعصب لكل شيء فى قريته على كل شيء فى قرية سواه. ويكثر هذا التعصب عندهم عند الكتابة عن المسلمين العرب ، إذ إنهم إذا كتبوا عن المسلمين الهنود أو الفرس قالوا إنهم من السلالة الآرية ثم زعموا أن المسلمين أخذوا التصوف عن الهنود وعن فارس. وأن المسلمين العرب عولوا على غيرهم فى خدمة دينهم بل وفى خدمة لغتهم. ومن هؤلاء من يذهب به حد التعصب والهوس حتى لينكر عقيدته لأنها جاءت من (يهودى سامى) يعنى السيد المسيح . ومن هنا تزول الغرابة التى أشار لها الدكتور حمدى زقزوق حيث يقول تحت عنوان (الإسلام وحده هو المستهدف) (والأمر الغريب هو أن الدراسات الغربية حول الديانات الوضعية مثل البوذية والهندوسية غالباً ماتكون دراسات موضوعية بعيدة عن أى تجريح.

ولكن الإسلام وحده من بين كل الأديان هو الذى يتعرض فى الغرب للنقد والتجريح على الرغم من أنه دين يؤمن بالله ويحترم اليهودية والمسيحية ويؤمن بموسى وعيسى ويرفعهما فوق النقد بوصفهما من أنبياء الله عليهم السلام)[٧١]

ويضيف العقاد لهؤلاء الماديين المنكرين لأى حركة إصلاحية تقوم على العقائد والحركات الروحية، ومنهم سماسرة التبشير أو «المؤمنين المحترفين».

وفى حركة التبشير أو فى الكلام عن المبشرين يفرق العقاد بين سماسرة التبشير لأن منهم من هو ملحد ويخفى هذا لأنه إذا أعلنه يقطع مورد رزقه، وكذلك إذا أنصف الإسلام. أقول يفرق بين هؤلاء وبين المبشرين المؤمنين بربهم حقاً لأن هؤلاء يعرضون مايعتقدون، وقد تنحرف بهم العاطفة الدينية عن قصد السبيل فيخطئون وقد يرون الفضائل فيؤولونها مع مايتفق مع عقيدتهم وعقائد المخالفين. من ذلك مافعله المبشرون فى تأويل عقائد أبناء الأمريكتين الوسطى والجنوبية ، بعد اكتشاف أمريكا وذهابهم إليها بقليل، فشهدوا بفضائلهم فى بعض عقائدهم إلا أنهم أرجعوها إلى دسيسة من الشيطان .

ومع ذلك يتحفظ العقاد فى موضوعية فيقول «على أن الإخلاص فى الإيمان بدين من الأديان عصمة ولاريب من التلفيق المتعمد والكذب المقصود، فإذا كتب المبشر المؤمن بدينه عن الإسلام والمسلمين فإنما يكتب الحقيقة كما يراها ، وتتمثل له فى هواه، ثم ينم عليه جهله وينكشف القارئ مصدر خطئه وبواعث انحرافه»(٧٢)

ثم يشير إلى أيدى الاستعمار والصهيونية فى الكتابة عن الإسلام، ونرى سموم هذه الدعاية كما تم كشفها فى فصل (فلسفة السياسة) ، ومما سبق أيضاً. ومن هؤلاء المنصفين يشير العقاد إلى كثيرين منهم (روم لاندو Rom Iandau) فى كتابه الإسلام والعرب Islam and The Arabsit وكتاب هستون سميث (Huston smith) (ديانات الإنسان The Religions of man).ويرى العقاد أن نزعة الإنصاف عند بعض الغربيين تدل على استعداد لقبول صورة صحيحة عن الإسلام، ولكن هذه الصورة كما يرى يجب أن نؤديها نحن فلا يحسن أداءها غيرنا (وإننا لانزال مطالبين بالعمل الحثيث لندفع مكائد الصامتين والناطقين من أعدائنا، وقد تجنوا كثيراً ولم نكد نصنع شيئاً يحبط مكائدهم، كأننا نلقى العبء كله على أولئك الكتاب الغرباء الذين نزعوا منزع الإنصاف)(٧٣)

وموقف العقاد من الكتابات الغربية عامة عن الإسلام يحتاج لدراسة مطولة منفصلة ، ولكننا نلمح إلى أبرز المعالم لنوضح موقفه العام فى إطار دراستنا هنا. ونعود إلى هذه الدراسة فى موضع أخر من هذه الرسالة.

ويرى العقاد أن دور المستشرقين فى خدمة اللغة قد انتهى فى هذا العصر، ويبقى أن دورهم فى تعريف أبناء لغاتهم فيما يطلبونه من العلم من اللغة العربية.

ويرى العقاد أن المستشرقين قبل كل شىء مؤرخون أو أصحاب إحصاء وتسجيل هذا إذا صرفنا النظر عن صدور بعضهم فى دراساتهم عن أغراض دينية وسياسية.

وعند العقاد أنهم ليسوا حجة فى لغاتهم ودراساتهم ، وهم ليسوا حجة فى اللغة العربية وآدابها (وخاصة فى مسائل الذوق الفنى واختيار الشعر والحكم على الشعراء)(٧٤)وهم لايتوسعون فى دراسة تاريخ اللغة العربية، ويخطئون فى فهم أطوار اللغة، وذلك لجهلهم بأطوار التاريخ. ويفند العقاد بعد ذلك الدعاوى ومنها قضية الشعر الجاهلى، ويبين خطأهم فى الحكم للأسباب السابقة. وغير ذلك من الموضوعات التى لم يخل نظرهم فيها من القصور.

وعلى ذلك نجد موقف العقاد الموضوعى المستقل الذى يحسب مالهم وماعليهم دون شعور بالعداء الذي يغمطهم حقهم أو يحسب عليهم أخطاءهم، فليس هو من المتشددين بغير دليل ولاهو من المهللين فى انبهار ساذج، لأنه يملك وسيلته العلمية الراسخة فى الحكم. ويملك شعوره بالاستقلال القائم أيضاً.

ولأن هذا الموقف العلمى نزيه، والذى يملك صاحبه القدرة على الحكم لن يقف إلا هذا الموقف أوما هو قريب منه، ليحكم على بينة ويعزل مايستحق العزل ويفصل مايستحق الفصل فى هذه الجهود، وهو يملك القدرة على التمييز والحكم الصحيح .

ولنأخذ زكى نجيب محمود مثلاً وقد قيل ماقيل فيه بكثير من التجنى عن ميله الشديد لما يكتبه الآخرون من الغربيين، ومع ذلك نجده يكتب تحت عنوان رئيسى موح وهو (أفكار مغرضة)[٧٥] يعرض فيه بعض الكتابات التى نجدها عند هؤلاء الغربيين عن الإسلام والمسلمين . وهو بعد أن يؤكد حذره الشديد من إلقاء التهم على رؤوس المفكرين الغربيين الذين يكتبون عن الثقافة العربية فى شتى عصورها لما يعلمه من جهدهم فى نشر التراث وما أفدناه من هذا؛ لأن واجب الإنصاف العلمى يحتم علينا أن نأخذ كل فكرة عندهم على حدة لنميز بين الحق والباطل فيما يقولون. يقول (وبرغم هذه الحيطة كلها، وهذا الحذر العلمى كله، فقد رأيتنى فى حالات كثيرة أقف أمام ما أقرؤه عنا مما يكتبه رجال الفكر فى الغرب أحياناً، وقفة الذاهل المتعجب من العمى الذى يصيب به التعصب أولئك حيناً بعد حين، حتى ليقولوا من الرأى مالايجوز قوله من صغار الصبيان الذين لم يستقر لعقولهم منطق بعد، إنه «الغرض» يعمى ويصم، وحقاً إن الغرض مرض كما يقول عامتنا فى أحاديثهم الجارية)[٧٦] وقد أوردت نصه لأؤكد على ماقلته سابقاً وخاصة أننا نسمع من يقولها دون خجل فى أنه يتبع المستشرقين فى كل مايقولون هكذا دون تمييز ودون ترو ،

إن كنت لا أعرف كيف يوفق فى الجمع بين النقيضين ومنهم المنصف الذى يدافع ويظهر الحق ومنهم المتعصب الذى يجحف بحق الإسلام وحقائق التاريخ. وإذ أذكر زكى نجيب أذكر معه أيضاً فؤاد زكريا فى هذا الشأن ففى مقالة بعنوان (محاولة لفهم العقل العربى) يعرض لكاتب إنجليزى اسمه (جون لافين) والعنوان الرئيسى لكتابه (العقل العربى تحت الفحص) ويشير إلى ماحواه الكتاب من إساءة بالغة إلى العرب ، ولن أعرض هنا لعرضه للكتاب ونقده له، إنما يعنينى هنا أن أشير إلى عباراته التى توضح رأيه فى هذا الكتاب ورأيه فى موضوعية الباحث يقول: (والأمر العجيب حقاهو أن يصل التحامل وانعدام الموضوعية بكاتب يقدم نفسه على أنه « خبير » فى

شئون الشرق الأوسط، إلى نسيان بديهيات أولية يعرفها رجل الشارع العادى)[٧٧] وكذلك يتوجه بهذه النصيحه لنا ويدورنا نوجهها إلى هؤلاء التابعين بغير فهم ولادراية (الحق أننى آثرت اختيار هذا الكتاب ، لا للإثارة أو الاستفزاز، بل لأنه مثل صارخ نستطيع أن نستمد منه دروساً بالغة القيمة فى علاقتنا بأنفسنا وبالآخرين. أول هذه الدروس هو ضرورة مراجعة آرائنا عن الموضوعية المزعومة للكتاب الغربيين.

فنحن قد اعتدنا أن نحط من أنفسنا ونعلى من قدر الباحثين الغربيين إلى حد تنزيههم عن الخطأ. ولكن حقيقة الأمر هى أن هؤلاء الباحثين يرتكبون ، من آن لآخر ، مغالطات متعمدة تنم عن افتقار شديد إلى الموضوعية . وتدعونا إلى مراجعة أنفسنا فى تقديرنا الرفيع لهم. وليست مجموعة الأحكام التى عددتها عن هذا الكتاب إلا نموذجاً لنمط لايمكن وصفه بأنه نادر بين الكتاب)[٧٨]

وهذه إذن شهادة مفكرين معاصرين تضاف للمواقف العديدة فى الكتابات المختلفة الكثيرة عن هذا الموضوع ، ولكنى ذكرتهما هنا للاستئناس فقد يفهم من لايفهم أو يعاود على الأقل ، النظر فيما يهرف به دون وعى أو إعمال عقل .

تعقيب ونقد

لقد دافع العقاد عن أصالة التراث العربي، وأظهر - كما رأينا في بحثه التاريخي، تهافت الادعاء، بأن اليونان سبقوا العرب في الفكر ، وأن اليهود أو العبرانيين سبقوهم في العقيدة. وأشرت إلى أهمية هذا التأصيل في بناء مشروع النهضة.

وأما عن أصالة الفكر الإسلامي فهو أمر ثابت من النظر في التراث الزاخر الذي تركه المسلمون .

ولقد تأثر العرب وأثروا في الشعوب الأخرى، والمهم هو أن سماحة الإسلام؛ وأصوله هي التي مكنت المسلمين من تحقيق هذه النهضة. وقد توفي الرسول-صلى الله عليه وسلم-ولم يتعد الإسلام الجزيرة العربية، ثم بدأت الفتوح الإسلامية تتوالي. وفتحت العراق وأنشأ العرب مدينتي البصرة والكوفة. وفتحت فارس والشام، ومصر، وبلاد المغرب - بلقا - تونس - الجزائر - مراكش إلى مضيق جبل طارق. ثم فتحت السند وبخارى وخوارزم، وسمرقند، والأندلس.

ومن النظراً لأوضاع هذه الشعوب في ذلك الوقت، وماتمثله من أبعاد ثقافية مختلفة، وملل وأجناس، ونظم تجارية وإدارية ، نستطيع أن نتبين الاتساع الهائل، لا جغرافيا وسياسياً فقط، ولكن ثقافياً أيضاً. فنرى في العراق بعض القبائل العربية، وبعض الفرس، وسكاناً أصليين منهم نصارى و منهم مزدكية ، وزرادشتية . وفي فارس نجد الفرس وبعض الروم، وبعض اليهود . وأما الشام ومصر، فتتمثل فيهما الحضارة ، والمدنية القديمة. فكانت في الشام حضارة الفينيقيين والكنعانيين. وكانت مصر ملتقى الثقافات الغربية والشرقية [٧٩]

فنحن هنا بإزاء تراث إنساني كامل، مثلت فيه أروع ما توصل إليه الإنسان في ذلك العصر، من اجتماع، وفلسفة وعقائد. وقد أدى ذلك إلى مزج هذه الأمم . حيث أدى إليه عدة عوامل :

١ - تعاليم الإسلام في الفتح.

٢ - دخول كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام.

٣ - الاختلاط بين العرب وغيرهم في سكنى البلاد .[٨٠]

فأما تعاليم الإسلام، فقد جاءت تتصف بما يحمله الإسلام من سماحة وتكريم للإنسان، ودعوة الحرية الإنسانية، فلا إكراه في الدين.

ويشير «روم لاندو» وهو من المستشرقين المنصفين، إلى ما اتصف به الفاتحون المسلمون من سماحة في عصر كان «السلب والنهب فيه هو القاعدة التي يتبعها كل جيش منتصر لدن دخوله مدينة ما»[٨١]

ويصف العهد الذي أعطاه خالد بن الوليد لأهل دمشق، فيقول عنه أنه كان «إنسانياً إلى أبعد الحدود، ومعقولاً إلى أبعد الحدود، ويبدو جلياً في الواقع أن الكتائب العربية ، اعتبرت نفسها محررة للشعب المضطهد، وحاملة رسالة الإسلام إليه في آن معا».[٨٢]

فالحديث عن تسامح العرب، يتحدث عنه الكثيرون، حتى من المستشرقين أنفسهم. ومن هذا مايقوله «جوستاف لوبون » في أن الأمم لم تعرف متسامحين كالعرب ولا دينا مثل دينهم. فالمسلمون لم يقعوا فريسة لضيق الأفق، والتعصب الذميم، الذي يقسم الإنسان بشكل مثير للفتن، ومقلق للسلامة.[٨٣]

ولقد بلغت النهضة العربية شأواً بعيداً، وبلغت بغداد في عهد الرشيد، عهداً كبيراً في الرقي الفكري والثقافي، لم تكن بلغته من قبل، حتى أصبحت بغداد « مركز التجارة، وكعبة رجال العلم والأدب »[٨٤]

ومع ما اتصف به الرشيد من صفات القسوة، إلا أنه اتصف أيضاً بتشجيع العلم والعلماء، وتقديرهم واحترامهم. قال أبو معاوية الضرير: ، وكان من علماء الناس : « أكملت مع الرشيد يوماً فصبَّ على يدى الماء رجل ، فقال لي: يا أبا معاوية أتدرى من صبَّ على يدك؟ فقلت: لا يا أمير المؤمنين . قال : أنا. فقلت : ياأمير المؤمنين أنت تفعل هذا إجلالاً للعلم؟ قال : نعم»[٨٥]

ومن الخلفاء الذين يتحدث عنهم ابن طباطبا واهتمامهم بالعلم والترجمة المأمون- من الخلفاء العباسيين- فيقول عنه « واعلم أن المأمون كان من عظماء الخلفاء ومن عقلاء الرجال وله اختراعات كثيرة في مملكته. منها : أنه أول من فحص منهم عن علوم الحكمة وحصل كتبها وأمر بنقلها إلى العربية وشهرها ، وحل إقليدس ونظر في علوم الأوائل، وتكلم في الطب وقرب أهل الحكمة»[٨٦].. إلخ . فالعرب في نهضتهم قد نقلوا عن كل اللغات المعروفة في زمانهم، معظم ما كان معروفاً من الطب والفلسفة والعلوم والرياضيات، عند الأمم في ذلك الوقت. وإن كان أكثر نقلهم عن

اليونانية والفارسية ، والهندية.[87] والتراث العربي الإسلامي فيه من الأصالة ، والفكر الرفيع، واستيعاب العقيدة والشرع، دون حساسيات أو عقد ، ماجعل من المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وفي صميم القرون الوسطى وظلامها في الشعوب الأخرى، عجيباً بحق في احترام الكرامة وتعميق الأخوة الإنسانية دون نظر لدين، أو طائفة.

وقد تميز هذا المجتمع بالعلماء الذين اتسموا بسعة الأفق، وغزارة الإنتاج، وخصب المادة في الميادين المختلفة « فقد كان الطب والعلوم والفلسفة معارف متلازمة بعضها مع بعض. وكذلك علم الكلام، والشريعة، كانا ينتميان إلى زمرة واحدة. والمدهش أنه كان هناك أشخاص يجمعون بين هذه الفروع كلها »[88] وقد بلغ الأدب العربي في ذلك الوقت، القمة ، واحتل مكانة بارزة بين الآداب العالمية، في التراث الإنساني. فالأدب العربي يأتي مع الآداب الإنسانية اليوناني والفارسي واللاتيني في قمة هذه الآداب «فلو لم يكن للأدب العربي إلا أنه حمل لواء الأدب الإنساني، والعقل الإنساني في عشرة قرون، لكان هذا كافيا للاعتراف بأن هذا الأدب من الآداب التي تعتز بنفسها وتستطيع أن تثبت لصروف الزمان »[89]

وجملة القول إذن – أن المسلمين قد استوعبوا علوم الشعوب الأخرى، وناتج الحضارات التي اتصلوا بها، وأضافوا إليها، وأبدعوا إبداعاً إنسانياً فريداً في شتى هذه المجالات : أدباً، وفلسفة، وفكراً. كما أبدعوا في علوم الطب ، والهندسة، والكيمياء والصيدلة. وجاءت موسوعة إخوان الصفا، فكانت موسوعة لهذا العصر، بكل ما اشتملت عليه. وإن المتصفح للكتب في شتى هذه المجالات لتدهشه هذه العبقريات الفذة، التي تطالعنا أسماؤها في كل مجال،وإنها لتقف شامخة وسط قادة الفكر الإنساني .

وإن شئنا أن نعدد إنجازات العرب، أو أسماء علمائهم، ماوسعتنا مجلدات طوال. وإذن، فليقف عليها من يشاء، في الكتب التي تؤرخ للحضارة العربية، والعلوم عند العرب، عند الباحثين المنصفين.[90]

وهذا يؤكد ماذهب إليه العقاد من أصالة للفكر العربي، والفكر الإسلامي. ويؤكد مشاركة العرب في التراث الإنساني، ويدحض حجج القائلين بغير ذلك، أو المتشككين في قدراتهم على استيعاب علوم العصر، لطبيعة في العرب، أو لطبيعة في أحكام الإسلام، تحول دون المسلمين، والعلم الحديث، أو المشاركة في الحضارة المعاصرة بفاعلية تقترب من الأصالة، على منوال ماقدموا قديماً.

ومن هنا يتضح لنا أيضاً، أهمية الوقوف على هذا الجانب الإبداعي، فرد وبحض الافتراءات المغرضة، لابغية التغني بماضٍ ولى فقط، ولكن تأكيداً للثقة فى النفس وللقدرة على العمل والإيمان بأننا فى طاقاتنا أن نصنع لنا مكاناً، يتلاءم وماضينا العريق، إن صحت العزيمة ، ووضحت الرؤية، وكانت الإرادة وراء ذلك، عاملة على الوصول للهدف، بالرغم من كل الصعاب التى ستقابلنا، وعوامل الإحباط، ومحاولات الآخرين إفشال جهودنا.

ولايغيب عنا هنا أيضاً، ما أكده العقاد من ثقة فى الفكر الإسلامى المعاصر ، فى الإشارات التى أومأنا إليها. وما أشار إليه أيضاً، من ضرورة إتاحة الفرصة الكاملة، لحرية الرأى وحرية النشر، وأن الاختلاف إنما يكون عن طريق الحوار، ومقارعة الرأى بالرأي، والحجة بالحجة ، لا بتكميم الأفواه، ولا بالحجر على العقول، فى أن ترى ما تراه، وأن تنشر هذا على الناس، ليطالعوه، ويناقشوه. فى حرية تامة سواء كان هذا فى ميدان التراث الإسلامى. كما رأيناه فى موقفه من كتاب ابن عربى « فصوص الحكم» أو فى التراث الإسلامى المعاصر. كما رأينا موقفه المدافع عن حرية الرأى فيما يتعلق بكتاب طه حسين - الشعر الجاهلى ، وكتاب «على عبد الرازق » الإسلام وأصول الحكم »بالرغم من اختلافه معهما، ونقده لهما.

وكذلك دفاعه عن الترجمة من اللغات الأخرى - كما بينت وكما ظهر من موقفه فى الدفاع عن مسرحية «شو» التى أثارت ضجة عندما كانت تدرس فى قسم اللغة الإنجليزية. كما سبق أن عرضنا.

والمهم فى هذا كله، تأكيده على الحرية فى النشر، والحوار ، وخاصة مع مايدور فى هذه الأيام ، ومايردده بعض الجهال، بمنع الكتب ومصادرتها.

وأما الموقف من الفلسفة الوجودية، فقد رأينا العقاد يشير إلى الجانب الإيجابى، والجانب السلبى منها. وبينا أسبابه وحججه فى ذلك . ونلاحظ أولاً، أنه يرفض الاتجاه الإلحادى فى الوجودية، كما يرفضه فى أى مذهب آخر. ويرفض سارتر كممثل لهذا الاتجاه من ناحية، والأسباب الخاصة كما عرضتها أيضاً. والحقيقة أن شهرة سارتر أكثر بكثير من حظه الحقيقى فى تكوين المذهب الوجودي. وإنما جاءت الشهرة ، لأنه ساعد على انتشارها بكتاباته الأدبية، ولاهتمامه بالشئون السياسية. (٩١)

وكان «كارل ياسبرز» يعجب كيف تنقلب القيم على النحو الذى يجعل سارتر يتصدر الفلاسفة الوجوديين فى إحدى صور الصحف الأمريكية.(٩٢)

ويرد العقاد القضية الرئيسية فى الوجودية، وأعنى بها سبق الوجود على الماهية إلى مشكلة الكليات. إلا أنه يؤكد على الجانب الإيجابى منها - وهو الإيمان بالحرية الفردية، ويرفض المغالاة فى حرية الفرد ، لارتباطه بالنوع. وإن كان « ياسبرز » قد رد على هذا فيما أسماه « بالمواقف الحدية » . والعقاد - أيضاً - يعتبر الوجودية فى أساسها مذهباً محترماً، لأنه يحفظ للفرد كيانه واستقلاله. والوجودية المؤمنة عنده، أشبه بالنحل الصوفية التى يهتدى فيها كل مجتهد بهديه. واستشهاده بالعلم، فى نقض القول بسبق الوجود على الماهية. أرى فيه بعض الخلط، فهو يذهب بناء على العلم الحديث، أنه ما من خلية فى بنية الفرد لم يتمثل فيها النوع تمثيلاً أوفى وأعمق، من تمثيل الفرد ذاته، بجميع خصائصه ومقوماته. ويقول - ولقد ثبت بثبوت التعيين أن قوام البنية مرتبط بالغدد الصماء وأن علاقة هذه الخصائص النوعية وثيقة جداً فى عملها المنفصل وأعمالها التى تتفاوت عليها. وكذلك أيضاً فى التمثيل السيكيلوجى، وفى الفلسفة الاجتماعية.

فالمهم هو أن الإنسان حرٌ فى اختياره حتى فى المواقف الحدية - كما يسميها ياسبرز - حر فى اتخاذ الموقف منها. ولا يحد من حريته كونه يشترك مع النوع الإنسانى فى بعض الخصائص وراثياً، لأن مرحلة الوعى فى الإنسان، تمكنه من الاختيار الحر، فى ضوء هذه الظروف. فكما يقول ياسبرز أيضاً. إنه وإن كانت المسئولية معرضة للضياع فى كل حين ، لكنها لاتضيع فى الحقيقة، إلا فى الحالات المرضية . ومن هنا يناقش ياسبرز مثلاً . المرض العقلى، والمرضى النفسيين، وينقد أصحاب العلاج النفسي، فى افتراضهم انعدام المسئولية عند المرضى العقليين، والذى ينسحب بعد ذلك أيضاً، على المرضي النفسيين، ثم على الأصحاء والأسوياء أيضاً. ولكن الواقع فى نظره - أن المسئولية قائمة حتى عند المرضى العقليين، علي الأقل حتى بداية مرضهم العقلي. بل ربما كان ضياع الحرية، نتيجة لموقف إرادي. ويستنتج من ذلك بالتالى : أن الاستسلام للكراهية والأنانية نتيجة رغبة شريرة فى هذا الشخص تجعله يميل إلى تحطيم حريته ، حتى يصعب علاجه. وأما الشخص الذى يميل للخير، واكتشاف ذاته، والإخلاص لها، فهو الذى يسعى ليبقى دائماً شفافاً أمام نفسه. فهنا ربط بين إخلاصه للذات والحرية.[٩٣]

وكما أشرت إلى المواقف الحدية، وهى تعنى المواقف النهائية التى يوجد بها الإنسان، ولا يستطيع الفرار منها، لأنها تشكل جداراً يصطدم بها فى أي اتجاه يتجه إليه، كنوعه الجنسى، أو عصره، أو الشعب الذى ينتسب إليه[٩٤]. وهذه المواقف هى فى نظره - تبعث فى النفس عدم

الرضا. والموقف الرئيسى فيها هو الموت، ويأتى بعده الألم ، وكلاهما يتم بلامشاركة من الإنسان الفرد. ولكن هناك مواقف حدية فيها مشاركة من جانب الفرد، مثل الكفاح والخطيئة.

والمهم لتعرف سبق الوجود على الماهية، أن نعرف أن الوجود المقصود هو الوجود الباطنى، أى الوعى ، وهو بالتالى يقال على الإنسان وحده، لأنه وحده هو الواعي، هذا الوعى أو الوجود كوعى أو Action عمل يجعل الإنسان صانع نفسه، كما يختارهاأو بمعنى آخر، يخلق ماهيته.(٩٥)

والحرية فى الاختيار لاتعنى إلا اختيار الحرية . الحرية لا تختار إلا نفسها . وبالتالى نفهم قول سارتر عن الإنسان: أنه مشروع، مشروع يعيش بذاته ولذاته. إنه ماأراد أن يكونه، فمعنى الإرادة هو كل ما كان قراراً واعياً. وهو بذلك لاحق بوجوده لقرار سبقه. وبالتالى، إذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر، فالإنسان ، إذن مسئول عما هو كائن، إذ ما تسعى إليه الوجودية إذن، أن تحمل الإنسان، المسئولية الكاملة لوجوده.

ومن هنا نأتى لفكرة هامة عند سارتر، لأنه يتجاوز بها، مجرد مسئولية الإنسان عن نفسه، عن وجوده فقط ، فهو فى الحقيقة مسئول عن كل البشر، لأن الإنسان وهو يختار لنفسه إنما يختارلجميع البشر، إذ هو يؤكد فى اختياره قيمة ما يختاره. إذ ما نختاره بالضرورة هو مانراه خيراً. ثم لاخير في نظرنا إذا لم يكن خيراً للجميع. من هنا توسع حدود معنى المسئولية، لأنها تفترض مسئولية الإنسان ، أو تجر الإنسان لأن يتحمل مسئولية الإنسانية بأجمعها. ويحدد سارتر الأمثلة فى هذا(٩٦) .

ومن هذا نرى أن مفهوم الحرية فى الفلسفة الوجودية، أوسع مما رأى العقاد، كما أن الحرية الفردية قائمة – كماحددناها – بالرغم مما أشار إليه من اشتراك الإنسان مع نوعه. وقد أشار العقاد نفسه – فى فصل الجبر والاختيار، إلى وجود المسئولية عند الجناة، بالرغم من وجود عوامل أخرى – قد تتدخل، فى فعل الإنسان – مع وجود الفارق في التناول بين القضيتين.

وأما عن الوضعية المنطقية ، فالهجوم عليها كثر هنا وفى الغرب. وقد اعتمد العقاد فى كثير مما يقول على هذا الهجوم ضد الوضعية فيما أورده من نقد. وربما كانت المشكلة الكبرى فى هذا الاتجاه هى تحديدها لمجال الفلسفة. ونعتها لما هو خارج نطاق نوعى الجملة الخبرية والتحليلية، بأنه «كلام فارغ» أو خالٍ من المعنى، صدم الكثيرين.

وقد عرضت لهذا الاتجاه فيما سبق - ولكن مما لاشك فيه أن هذا الاتجاه يمكن أن يفيد جداً كنهج للفيلسوف أو دارس الفلسفة، لأن هذه التفرقة تعتبر هامة جداً عند النظر فى نوع الكلام المراد تحليله - هل الذى أمامنا قضية تركيبية؟ أو هى قضية تحليلية؟ أوهى لا هذه ولاتلك ، عندئذ نعرف مانحن بصدد الكلام عنه، أو بصدد تحليله . وقد ترد القضية، إذا كانت خارج نوعى الجملة، كأن نجدها مثلاً فى مجال الفكر الدينى، إلى الاستنباط، أو قل إننا بإزاء بناء رياضى ، لايملك أى منا الحسم فيه بواقع خارجي، لكن بمقدمات، إن سلم بها الآخر لزمه التسليم بالنتيجة. لو أننى مثلاً فى مجال الأخلاق أتحدث. الوضعية كما تعلم تقول أنه كلام فارغ، وتعنى أن القضية فى هذا المجال لايمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ولكننا لو نظرنا فى هذه المجالات على أنها نوع من البناء الرياضى، نرده أثناء الحوار إلى المبدأ الأعلى الذى ننطلق منه، لنرى هل نتفق أو نختلف ؟ عندئذ يزول اللبس وأفترض أنى بإزاء حكم أخلاقي؟ قضية مضمونها إشارة إلى الأخلاق. هل يمكن الاتفاق؟ أو الحكم بالصدق أو الكذب، إننا نرجع عندئذ إلى المبدأ. فالفعل « أ » أو «ب» اختلفنا فيهما : خير أم شر ؟ إن المرجع عندنا يجب أن يتوحد أولاً. فإن قلت أنا أن «أ» شر فيقول الآخر: وحجتك ؟ أقول : الدين الإسلامى مثلاً ينهى عن هذا الفعل. فإن كان مؤمنا طلب الدليل من مرجعه أو المبدأ الأعلي. وإن لم يكن مسلماً فقد اختلفنا فى المبدأ الذى ننطلق منه. وقد نتفق مع ذلك عليه بحكم واحد، بمبدأ آخر أو نفترق. ولا إلزام، أولاصدق أو كذب إلا إذا اتفقنا على مبدأ نقيس عليه.

أما معيار الصدق فى القضية الرياضية فلامشاحة عليه ولااختلاف فيه. وإنما الكلام كما نعرف - يدور على معيار الصدق فى القضية التركيبية، إذ إن هذا المعيار - كما نعرف - فى العلوم الحديثة، قد نقد وأصبح مفهوم المطابقة غير دقيق . وخاصة مع انهيار مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها القديم فى الفيزياء المعاصرة، فلا يمكن التنبؤ بمسار الجزئيات، لأن الملاحظه نفسها تحدث نوعاً من التغير(٩٧)

وقد مثل زكى نجيب محمود هذا الاتجاه عندنا، إلا أنه خرج من الدائرة المحدودة ومن الدائرة الضيقة للفلاسفة الوضعيين، فاستفاد بما أخذه منهما فى مسألة التفرقة بين نوعى الجملة التى أشرت إليها، بالاتجاهات التحليلية بالمعنى الواسع فى تاريخ الفلسفة ، وخاصة ، كما نجده عند سقراط الذى طلب الحد الكلى طلباً مطردا وتوسل إليه بالاستقراء، ثم عند موقف كانط في فلسفته النقدية. ثم فلسفات التحليل الحديثة عند «راسل» ومور وغيرهما كما يتضح من

كتابـاته .[٩٨] ثم هو بعد ذلك وسع المجال إذ قصر مايكتبه فى سبيل التجريبية العلمية، على مجال واحد من مجالات القول ، أى مجال العلم بمعناه الطبيعى التجريبى، ثم هناك بعد ذلك المجالات العديدة للغـة ، لكل منها مقاييسها وشروطها. وهذه المقاييس أو المعايير بعد ذلك «تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلى الذى تضبط به مناهج القول فى دنيا العلوم» [٩٩] . وقد رأينا كتاباته بعد ذلك – فى مجالات مختلفة – الفكر الدينى العربى المعاصر – بل والأخلاق والسياسة بشكل مباشر أو غير مباشر . وهو يصب أدواته التحليلية التى ملكها من كل هذه الاتجاهات الفلسفية التى أشرت إليها على هذه الموضوعات التى يتناولها سواء كانت مفاهيم فى ثقافتنا أو فى حياتنا اليومية . ليكشف عن مضامينها، ومحاولة توضيحها بدلاً من أن تكون وسطاً بين الغموض والوضوح . [١٠٠] ولاشك من استفادة زكى نجيب من هذه الاتجاهات مجتمعة، ومن الوضعية بالذات كمنهج للنظر العلمى .[١٠١]

هوامش الفصل الرابع

١ - انظر زكى نجيب محمود - تجديد الفكر العربى وما ثار بعده حول القضية دار الشروق- ١٩٧١ وأيضاً فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل - الطبعة الثانية - دار الفكر المعاصر يناير ١٩٨٧ ص ٨٥.
٢ - العقاد - على الأثير ص ٩٠ دار الفكر العربى - بدون تاريخ .
٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٩٣.
٤ - العقاد المرجع - السابق ص ٩٤/٩٣.
٥ - راجع العقاد - المرجع السابق ص ٩٤.
٦ - المرجع السابق - ص ٩٥.
٧ - العقاد . فنون وشجون ص ٥٠ دار الجيل بدون تاريخ .
٨ - انظر صالح الوردانى - الشيعة فى مصر الطبعة الأولى - مدبولى الصغير ١٩٩٣.
٩ - انظر العقاد - دين وفلسفة وفن ص ٢٩ الهيئة العامه للكتاب بدون تاريخ.
* شخصية بارزة فى التصوف عامة والتصوف الإسلامى خاصة . وهو أبو بكر محمد بن على محى الدين الحاتمى الطائى (نسبة إلى حاتم الطائى) ولد ١٧ من رمضان عام ٥٦٠ هـ الموافق ٢٨ يوليو سنة ١١٦٥م بمدينة «مرسية» وتوفى بدمشق عام ٦٣٨هـ ١٢٤٠ م) انظر فيصل بدير عون - التصوف الإسلامى - مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٣ ص ٢٦٥ - ٢٦٦.
١٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٠.
* قد ناقش العقاد هذا الموضوع فى كتابه (دين وفلسفة وفن) تحت عنوان (الإسلام وحرية الرأى ص ١٧٦) ولكننا نجده قد أوفى هنا على المطلوب، واكتفينا بالإشارة الى الموضع الآخر.
١١ - العقاد - المرجع السابق ص ١٧٦.
١٢ - العقاد - المرجع السابق ص ١٧٩.
١٣ - العقاد - المرجع السابق ١٨٠
١٤ - العقاد - المرجع السابق ١٨١.
١٥ - العقاد - آراء فى الآداب والفنون ص ١٨٣ الهيئة العامة للكتاب بدون تاريخ.
١٦ - العقاد - المرجع سابق ١٨٤.
١٧ - العقاد - الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين ص ٢١٠.
١٨ - المرجع السابق ١٤٣ المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد - المجلد العاشر - الطبعة الأولى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨م.
١٩ - العقاد-المرجع السابق ٢١٠.
٢٠ - انظر العقاد - الثقافه العربية أسبق من ثقافه اليونان والعبريين ص ٢١٣.
٢١ - العقاد المرجع - السابق ٢١٣.
٢٢ - العقاد المرجع السابق ٢١٤.
* انظر المطالعات ص ٨٧ حيث يناقش تحت عنوان (مؤلفات إسلامية أثرت فى الفكر العالمى) ليناقش دور الثقافة العربية والإسلامية.
٢٣ - العقاد - أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ١٢ المؤلفات الكاملة للعقاد - المجلد العاشر الطبعة الأولى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨.

٢٤ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢.

٢٥ - العقاد - المرجع سابق ١٢.

٢٦ - العقاد - المرجع السابق ١٠٤

٢٧ - راجع - المرجع السابق ١٠٤

٢٨ - العقاد - المرجع السابق ١٠٧

٢٩ - العقاد - المرجع السابق ١٠٨.

٣٠ - العقاد - المرجع السابق ١١٧.

٣١ - العقاد - المرجع السابق ١٢٠.

٣٢ - العقاد - المرجع السابق ١٢٦.

٣٣ - العقاد - المرجع السابق ١٢٨.

٣٤ - العقاد المرجع السابق ١٤٠.

٣٥ - العقاد - عبد القلم ص ٦٠ - تحرير الحسانى حسن عبد الله - المكتبة العصرية بدون تاريخ بيروت.

٣٦ - عباس العقاد قيم ومعايير دار الجيل بيروت ص ٣٤٤.

٣٧ - العقاد - على الأثير ص ٩.

٣٨ - العقاد - المرجع السابق ص ٢١ /٢٢.

٣٩ - انظر العقاد - بحوث فى اللغة والأدب ص ١ - مكتبة غريب - القاهرة بدون تاريخ.

٤٠ - انظر العقاد - يوميات ج ٢ ص ٢٦٦ الطبعة الثالثة - دار المعارف - بدون تاريخ.

٤١ - انظر جان كانابا - الوجودية ليست فلسفة إنسانية؟ ترجمة محمد عيتانى - دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٤.

٤٢ - العقاد - بين الكتب والناس ص ٣٢ دار الكتاب العربى - بيروت لبنان - بدون تاريخ.

٤٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٩

٤٤ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠

٤٥ - العقاد - المرجع السابق ١٣.

٤٦ - انظر العقاد- المرجع السابق ص ١٨.

٤٧ - انظر فيصل بدير عون - مشكلة الكليات - فى نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادر هامة أثارها ص ١٩١ - ١٩٤ مكتبه سعيد رافت ١٩٧٧.

٤٨ - العقاد - المرجع السابق ص ١٨

٤٩ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٠/٢١.

٥٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢١.

٥١ - العقاد - المرجع السابق ٢٨

٥٢ - العقاد . المرجع السابق ص ٣٢.

٥٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٣٢

* وناقش العقاد الوجودية فى أكثر من موضع أخر ، انظر كذلك (يوميات ج١) - تحت عنوان الشكوكية والوجودية ص (٢٤٢) (والخلط بين الوجودية والإباحية ص ٢٥٥). وعرض لألبير كامى فى (يوميات ج ١) (وجودية أوعدمية) والوجودية والفوضوية ص٥٩، ٩٣ حيث يتناول كامى .

٥٤ - انظرمحمد ثابت الفندى - مع الفيلسوف ص ٢٦٥ دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٠م.

٥٥ – انظر زكى نجيب محمود – قشور ولباب ص ٢١٨ – مكتبه الأنجلو .
٥٦ – انظر زكى نجيب محمود – نحو فلسفة علمية ص ٤٣ – ٥٠ الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٨٠.
٥٧ – زكى نجيب محمود – موقف من الميتافيزيقا – مقدمة الطبعة الثانية – دار الشروق – القاهرة ١٩٨٣م.
٥٨ – هنتر ميد – الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ص ٢٤٤ – دار نهضة مصر القاهرة ١٩٦٩م.
٥٩ – العقاد – بين الكتب والناس ص ٤٠٤.
٦٠ – العقاد – المرجع السابق ٤١٥.
٦١ – العقاد – المرجع السابق ٤١٧.
٦٢ – العقاد – المرجع السابق ٤١٨.
٦٣ – العقاد – المرجع السابق ٤١٩.
* وبهذا نلاحظ قدرة العقاد. على التفرقة بين المذهب، والقدرة على العرض وتمثله من حيث هو،بينما نجد هذه التفرقه تفوت متخصصاً في الوضعية حيث نقد الدكتور بدوى فيما ظنه تناقضا عنده عندما قال فى ندوة بأن الفلسفة الوجودية والوضعية المنطقية كانت فيها الأصالة من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب أكثر من أى إنتاج آخر، يعتبر هذا تناقضاً مع قوله فيما يعنى أن الوضعية ترد الفلسفه إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها وهو مالايقبله فيلسوف من حيث هامشية هذا الدور للفلسفه .انظر د/ احمد ماضى – الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر – الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر – بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول – مركز دراسات الوحدة العربيـة ص١٨٧ – ١٨٨.
٦٤ – صبحى ناصر حسين – موقف المشارقة من المستشرقين – سلسله كتب الثقافة المقارنة– الاستشراق – العدد الأول ص ٤٧ – دار الشئون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٧م.
٦٥ – عمر فروخ – المستشرقون مالهم وماعليهم – دراسة من المرجع السابق ص ٥٤.
٦٦ – انظر على سبيل المثال ميشيل جحا – موقف الغرب من المستشرقين – دراسة في المرجع السابق ص ٣٦ وأيضاً محمود حمدى زقزوق – الإسلام فى تصورات الغرب ص ٧ – ٩
٦٧ – المرجع السابق ص ٣٦ وأيضاً محمود حمدى زقزوق – الإسلام فى تصورات الغرب ص٧-٩.
٦٨ – العقاد – مايقال عن الإسلام ص ٨ كتاب الهلال – العدد ١٨٩ – ديسمبر ١٩٦٦.
٦٩ – انظر العقاد – مايقال عن الإسلام ص ١٢٩.
٧٠ – العقاد – مايقال عن الإسلام ص ١٠.
٧١ – محمود حمدى زقزوق – المرجع السابق ص ١٤
٧٢ – انظر فصل فلسفة السياسة .
٧٣ – العقاد – الإسلام دعوة عالمية ص ١٣٢ – كتاب الهلال العدد ٢٣٧ نوفمبر ١٩٧٠ .
٧٤ – العقاد – اللغة الشاعرة ص ١٢٤ – مكتبة غريب – بدون تاريخ.
٧٥ – زكى نجيب محمود – أفكار ومواقف ص ٢١٦ الطبعة الأولى – دار الشروق ١٩٨٣م.
٧٦ – زكى نجيب محمود – أفكار ومواقف ٢١٦.
٧٧ – فؤاد زكريا – خطاب إلى العقل العربى ص ١١٥ – كتاب العربى – أكتوبر ١٩٨٧.
٧٨ – فؤاد زكريا – خطاب إلى العقل العربى ص ١١٩.
٧٩ – انظر احمد أمين فجر الإسلام – ص ٨٥ – مكتبه النهضة المصرية ط الثانية عشرة – ١٩٧٨م .

٨٠ – انظر أحمد أمين – المرجع السابق .

٨١ – (روم لاندو) الإسلام والعرب – ترجمة منير البعلبكي دار العلم للملايين – بيروت ص ٦٠.

٨٢ – روم لاندو – المرجع السابق – ص ٦٠

٨٣ – انظر جوستاف لوبون – ترجمة عادل زعيتر – مطبعة عيسى البابي الحلبي – القاهرة ١٩٦٩.

٨٤ – حسن إبراهيم حسن – تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي – جزء(٢) ص ٤٥ – النهضة المصرية القاهرة، ودار الجيل بيروت سنة ١٩٩١م.

٨٥ – ابن طباطبا – الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية – ص ١٩٤ – دار صادر – بيروت – بدون تاريخ.

٨٦ – ابن طباطبا – المرجع السابق ص ٢١٦.

٨٧ – انظر جورجي زيدان – تاريخ آداب اللغه العربية – المجلد الأول – جزء (٢) ص ٢٣٩ منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٨٣.

٨٨ – محمد عبد الرحمن مرحبا – أصالة الفكر العربي – ص ١١ ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر – الطبعة الثانيه ١٩٨٣م.

٨٩ – طه حسين – حديث الشعر والنثر – ص ١٩ الطبعة العاشرة دار المعارف ١٩٦٩.

٩٠ – انظر على سبيل المثال : محمد عبد الرحمن مرحبا – الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، حيث يشير أيضاً إلى مفهوم العلم كما ورد في القرآن والسنة، على أنه مطلق ، غير معين. ويشمل علوم الدنيا والآخرة دون تفرقة . دار الكتاب اللبناني – ١٩٨١م.

٩١ – انظر – عبد الرحمن بدوي – دراسات في الفلسفة الوجودية ص ٢١٤ دار الثقافة – الطبعة الثالثة – بيروت – لبنان ١٩٧٣.

٩٢ – انظر – زكريا إبراهيم – دراسات في الفلسفة المعاصرة – ص ٤٥٢ – مكتبة مصر – الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

٩٣ – انظر زكريا إبراهيم – المرجع السابق ص ٤٦٧ – ٤٦٨.

٩٤ – انظر – عبد الرحمن بدوي – المرجع السابق ص ٢٠.

٩٥ – انظر – محمد ثابت الفندي – مع الفيلسوف.

٩٦ – انظر جان بول سارتر : الوجودية مذهب إنساني – ترجمة كمال الحاج منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت – بدون تاريخ ، وانظر فصل – ماهي الوجودية ص ٤٠ وما بعده .

٩٧ – راجع : فيرنر ها يزنبزغ – الطبيعة في الفيزياء المعاصرة ص ٥٥ – ٥٩ ترجمة أدهم السمان – دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر . دمشق – الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٩٨ – انظر زكي نجيب محمود – موقف من الميتافيزيقا –دار الشروق – الطبعة الثانيه ١٩٨٣ . وفي حديث شخصي مسجل مع الباحث، أكد هذا الاتجاه ، وأنه لايتبع الوضعيين في كل ماقالوا به .

٩٩ – زكي نجيب محمود – المرجع السابق ص « م »

١٠٠ – انظر على سبيل المثال – زكي نجيب محمود – في حياتنا العقلية – فصل إرادة التغيير ص ٦٥ – ٧٦ – دار الشروق– طبعة أولى ١٩٧٩م .

١٠١ – انظر زكي نجيب – قصة عقل – الفصل الرابع ص ٩٢ دار الشروق الأولى ١٩٨٣م .

الفصل الخامس

الله وموقعه في
فلسفة التقدم عند العقاد



الله وموقعه فى فلسفة التقدم عند العقاد

سأتناول فى هذا الفصل تصور العقاد لمشكلة الألوهية ، تصوره لله كذات و مناقشته بالتالى للأقوال المختلفة حول نشأة العقيدة الدينية ، ومناقشته لبراهين وجود الله وآراء الشكاك وحديثه عن علاقة الفلسفة بالدين ، ومناقشته للفلاسفة فى آرائهم ومذاهبهم المختلفه ، ثم وجهة نظره فى البراهين القرآنية ، والعلوم الطبيعية والمباحث الدينية . ولهذا الموضوع أهميته من أكثر من جهة، فمن ناحية (لايمكن لأية معالجة للمشكلات الفلسفية إلا أن تتأثر بذلك النظام الأساسى المعروف لدى الإنسان باسم الدين)[1]

ومن ناحية ثانية فإن العقاد، كما رأينا، فى مشروعه للتقدم العربى اتخذ الإسلام منطلقاً وعقيدة يؤمن بها وبأهميتها فى النهضة المنشودة.

وفى حركة التجديد ، نجد عند المفكرين التنويريين – دائما – هذا العنصر الهام البناء، على اختلاف فى التناول . ولكننا نجد ميزة عند العقاد هى أنه لا يكتفى بأن يصحح هذا المفهوم أو ذاك المرتبط بالدين ، ولكن يتناوله فى نظرة شاملة كلية وفى موضوعاته الفرعية – على ماسنرى – ولست بحاجة إلى التأكيد على أننا فى هذا البناء الجديد ، ونحن نتخذ فيه الدين ركيزة ، لابد لنا من هذه النظرة الفلسفية الجديدة . فإن كان القدماء عند اتصالهم بالحضارات الأخرى قد بحثوا فى المشكلات التى ظهرت لهم ، والتى أثيرت فى ضوء هذا الالتقاء الثقافى وفى ضوء الحضارة التى شيدوها، فلنا أيضاً أن نبحث فى ديننا وأن نفهم فهمنا فى ضوء عصرنا ومشكلاته، وأن نقدم هذا البناء متكاملاً ورؤية متماسكة لكل مايظهر لنا، ولكل ما تقتضيه ضرورة العصر – فى هذا الشأن

أعود فأقول – تميز العقاد بأنه قدم هذه الرؤية فلم يتحدث عن مسألة هنا أو هناك وإنما نجد عنده الروية لفلسفة الدين ورأيه فى الديانات المقارنة أى أنه عندما يقدم لنا رؤيته الإسلامية فى هذا الموضوع يقدمها فى إطار فكر عصره * ويضاف لما قلت لأهمية هذا الموضوع أن الإنسان المسلم فى العصر الحديث أشد مايكون حاجة فى البحث عن نهضته لهذه الرؤية وهو يتعرض لتيارات الشك فى العقيدة عامة أو فى مسألة الإيمان والتشكيك أيضاً فى عقيدته

الإسلامية. ثم من هنا نجد هذا الموقع الهام للحديث عن العقيدة عند العقاد فى موضوعنا (فلسفة التقدم)، فهى ترتبط بالتقدم بمعنييه أيضاً. ترتبط به كفلسفة للتاريخ لأنه وإن كان يأخذ بفكرة التقدم وهى التي تؤكد على دور الإنسان فى حركة التاريخ فإننا نلمح أيضاًوراءها العنصر الدينى أو عنصر الألوهية ، لابمعنى العناية الإلهية ولابمعنى الجبرية – كما عرضت لمفهومه فى الفصل الخاص به (فلسفة التاريخ عند العقاد) ولكن بمعنى التقدم فى مفهومه العربى أو اليقظة كما ذكرته. من هنا يأتى هذا الفصل ضرورياً لاستكمال الرؤية التى يقدمها، وليزود المسلم بسنده العقائدى لأننا أمة تعتمد فى حياتها على إيمانها الدينى، ويعتبر الدين هو المحرك الأساسى لتوجهاتها فى الحياة .

ومع هذا فالعقاد يقدم رأيه هنا عن إيمان ، لاعن براجماتيه تدفعه إليها ضرورة تنشأ من عمق العقيدة فى ضمير أمته، كما قد يلجأ آخرون. فنحن سنتحدث عن العقيدة الإلهيــة ونشأتهــا -كما قلت – وعن الله أو المطلق اللامتناهى .

وهناك تفرقه بين تناول الفيلسوف لهذا الموضوع، وبين تناول المؤمن بالله عن طريق الاعتقاد، إذ الفيلسوف إنما يصل إلى الله دائماً بعد أن يتجول طويلاً فى مملكة المتناهى أو الوجود الدنيوى. فكأن هناك طريقين إلى الله : طريق الدين وطريق الفلسفة، لكن الإنسان وحدة واحدة، ولايمكن إلا أن نوحد بين المؤمن والمفكر فى الإنسان الواحد.

ومن المشكلات التى تثار عندئذ من الناحية الفلسفية الخوف من أن تؤثر عقيدة المفكر على فكرة الفلسفى ، إذ قد يتصور بعض القضايا وكأنها قد برهن عليها عقلياً بينما هى ليست كذلك . ومن هنا جاءت إشارة هوايتهر فى أن أرسطو وحده فيما بين الميتافزيقيين الكبار أنه هو الذى فكر فى وجود الله فى استقلال تام. لأن من جاء بعد ذلك كانوا أفلاطونيين أى أنهم كانوا واقعين تحت تأثير العقيدة، وإلى هذه القضايا يشير بوخيينسكى. ويعننى إشارته لهذه النقطة بالذات ومناقشته لها بعد ذلك، فهذه القضية قد تثار فيما يختص بالعقاد من حيث دفاعه عن الإسلام بإيمانه به عقيدة ، ولكن الواقع أن العقاد قد قدم حججه وتجربته العقلية والروحية بهذا الإيمان أيضاً ولم ينكر أثر الوراثة فى الاتجاه الدينى.

يقول : (أومن بالله .. أومن بالله وراثة وشعوراً وبعد تفكير طويل)[٢]وستتضح لنا هذه الركائز الثلاث للإيمان عنده، ولكن لانفهم منهاإلا تعاوناً أو ترابطاً يؤدى إلى الفهم، فالوراثة مثلاً تفتح الذهن والعقل وتدفع للتعمق فى الموضوع ، وقد تذهب بالبعض إلى الثورة والتمرد إذا لم يكن

لهم من ضوابط العقل مالايجعله يجرى وراء العناوين البراقة، أو المخالفه دون سند أو إعمال عقل، هروباً من آفة التقليد ، وإن كانت أول خاصية للعقلية الفلسفية هى القدرة على التجرد من المألوف - كما يسميها العقاد، إلا أن لهذه القدرة فى ممارسة هذا التجرد ضوابطها ومنهجها المبرر وليس فقط التجرد بغير سند أو دليل.

وفى مسألة الشعور يربط بين التدين والأدب والفن على اعتبار أن وعى الحياة شعبة من (الوعى الكونى) الذى يتعلق به شعور الإنسان بعظمة العالم وعظمة الخالق. والمحور هنا يدور على الوعى ، أى يدور على الإيمان بعد تفكير لأنه خطاب موجه إلى الجميع،وإن كان أيضاً إيمان الشعور يوجه إلى البشر، ولكن الحجة فيه ذاتية قد تلتقى وآخر أولا تلتقى. وسنرى إيمانه بعد التفكير من سياق الفصل كله .

والعاطفة الدينية فى بعض التعريفات « «الميل الأكثر تعقيداً، الذى يمكن أن نكتشفه فى قرارة القلب الإنسانى: وتأتلف حول هذا الميل الأساسى صور كثيرة من المطامح، والأشواق، والفضول، وأفكار مرهقة حول الحياة والعالم، وماوراء الطبيعة، كما تجتمع حول مجموعة من أنواع القلق المؤلم، والفرح المثير . إنه موضوع مغر للتحليل، بالنسبة لكل عقل ميال للدراسة النفسية ، ولكل من يغريه أن يبحث فى أسرار النفس»(٤)

.ويشير العقاد إلى تطور الإنسان فى العقائد كما تطور فى العلوم والصناعات. كانت الصناعات الأولى فى حياة الإنسان بدائية ، وكذلك كان الأمر فى عقيدته ، إلا أن محاولة ترقيه فى العقيدة كانت أشق وأطول ، لأن (حقيقه الكون الكبرى أشق مطلباً وأطول طريقاً من حقيقه هذه الأشياء المتفرقه التى يعالجها العلم تارة والصناعات تارة أخرى)(٥) ولايفهم من ارتباط الخرافات بعقيدة الإنسان الأولى دحض فكرة التدين ، فالأولى أن نرى فى ذلك الاستعداد للتدين لأنه يوجد أولاً، ثم بعد ذلك توجد العقيدة * طبقاً للاستعداد وعلى اختلاف نصيب الإنسان من الرشد والضلال. ويرى العقاد أن لدى الإنسان جوعاً إلى العقيدة كما أن لديه جوعاً إلى الطعام.

ورداءة الطعام ليست دليلاً على إنكار المعدة، فكذلك لاننكر الحاسة الدينية لرداءة المعتة إن الحاسة الدينية بعيدة الغور فى الإنسان ، وهو يحب أن يؤمن ولايستقل فى وسط هذه العوالم بغير إيمان.

والسؤال المطروح يدور على أصل العقيدة والباعث إليها. لقد أكد علماء الدين المقارن وأقروا بتأصيل العقيدة فى الإنسان - كما يذهب - ولكن الاختلاف جاء فى أصل العقيدة والباعث

عليها. ويرى العقاد أن الوقوف على الباعث لايبطلها، قد تأتى من باعث واحد أو عـدة بواعـث بلا لزوم من القول الأول ولامانع من القول الثانى.

وتطرح هنا مسألة العلاقه بين العقيدة والأسطورة، فقد امتزجت عقائد الإنسان الأول بكثير من الأساطير. فهل نقول أنها أصل الدين لوجودها كثيرة فى ديانات الهمج؟ ويرد العقاد محللاً أن الأسطورة غير العقيدة. فالعقيدة قد تشمل الأسطورة ولكن الأسطورة لاتشمل العقيدة، لأن فى العقيدة زيادة وهى (زيادة الإلزام الأخلاقى والشعور الأدبى والطاعة والولاء والأمل في المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود)[٦]

العقيدة غير الأسطورة لأن الإنسان قد يسمع الأسطورة لكنه لايتدين بها؟ ولكن يتدين بالعقيدة دون وجود الأسطورة.

يتناول بعد ذلك الاتجاهات المختلفة فى تفسير أصل الاعتقاد . ويناقش « تايلور » فى قوله إن نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية) (٣٥)
كاف من مشاهدات الواقع، والإنسان البدائى فى منامه يرى الغرباء كما يرى الآباء ، وهو يعرف أن هذه الأرواح التى تحوم حوله تحتاجه ، ولو لم تكن كذلك ما حامت حوله. ولابد أن يكون هذا الإنسان قد عرف قبل ذلك وصفاً للربوبية ، وذلك هو السبب الذى جعله يميز طائفة عما عداها. وقد ذكر بعض الرحالة أن بعض قبائل الأقزام تحيا حياة الهمجية وتعرف رباً فوق الأرباب.

وهناك تفسير يرجع بالعقيدة إلى السحر . وينقد هذا القول أيضاً لأن السحر يخلقه الكهنة لذين يخدمون الآلهة ولايخلقونها. والسحر ارتبط بالشر والعقيدة ارتبطت بالخير، وارتبط السحر بالخبيث وارتبطت العقيدة بالطهارة. ثم لامعنى للسحر إن لم يسبقه إيمان بالمعبودات التى يخافها الناس .

والتفسير الثالث هو الذى يرجع بالعقيدة إلى ضعف الإنسان فى الكون أمام الطبيعة المختلفة والتى لم يستطع فى هذا الوقت تفسيرها أو السيطرة عليها، لذلك خلق الآلهة حتى يركن إليها وعول عليها، ويشعر بالاطمئنان فى وجودها. ولكن العقاد يرفض هذا الرأى لأن الإنسان عنده ضعيف فى الحالتين : ضعيف أمام الآلهة وضعيف أمام الطبيعة. والضعف لايعلل العقيدة لأن العقيدة تصدر من غير الضعفاء من الناس ، ولايمكن القول أن أكثر الناس نصيباً من الحاسة الدينية أضعفهم سواء قصدنا ضعف العزيمة أو ضعف الرأى. بل العكس هو الصحيح ، لأننا نجد أن أقوياء الإيمان من الأنبياء ذوو خلق وهمة عالية ورأى سديد ، بينما ضعاف الإيمان،

ضعاف النفوس والعزيمة والأخلاق، فيحق لنا إذن أن نقول أنه بقدر إحساس الإنسان بالكون وبذاته تعظم العقيدة (فمبلغ الإحساس بالعظمة هو مبلغ الإحساس بالعقيدة الدينية وصغرالكون في نظر الإنسان نقص في الشعور بظاهره وخافيه ، ونقص من أجل ذلك في طبيعة الاعتقاد وطبيعة الإيمان)(٧)

والتفسير الرابع لأصل الاعتقاد هو القول بالطوطمية (Totemism) عند «دوركايم» ويعتبرها بعض علماء الاجتماع والمؤرخين أكثر الأديان بدائية ، وهي دين يجمع جماعة من الناس يطلق عليها القبيلة أو (Clan) بنوع من الكائنات المقدسة أو الأشياء المقدسة تسمى بالطوطم .

وكلمة الطوطم تقابل أو تطلق على أنواع من الكائنات أو الأشياء يعتبرها أبناء كل القبيلة كائنات مقدسة. في أغلب الأحيان تكون حيوانات وأحياناً نباتاً ، وفي بعض الحالات النادرة تكون بعض الأشياء كالبحر أو المطر أو النجوم، وتحمل كل قبيلة اسم طوطمها وهو الذي يوحد القبيلة وينتسب إليه الناس.

وكان دور كايم يرى أن الطوطم قبل كل شيء اسم وشعار(٨) فالـ (Totem) هو (كائن خرافي)(٩) والمخالفون للقائلين بالطوطمية يقولون إن هذه المرحلة تنشأ بعد الاعتراف بنظام الآداب والزواج في القبائل، وقد عرف الناس ما يسمى بالروح قبل معرفتهم بالطوطم. وبعض القبائل تجعل من طواطمها أرباباً ، كما أن منها من يتخذ طوطماً ويعبد رباً غيره . ويناقش العقاد هنري برجسون عندما يقول برد العقيدة لمصدرين الأول اجتماعي لفائدة المجتمع أو فائدة النوع . والآخر فردي يمتاز به بعض الأفراد من أصحاب البصيرة والعبقرية. فالأولى حيلة نوعية خلقها خيال النوع لكبح المطالب الفنيه أو الأثرة من أجل أن يجد الإنسان الفرد مايعوضه عند الضرورة بالتضحية من أجل النوع . فيتحمل الألم من أجل النوع ، كما يؤمن بأنه معاقب على الإضرار بالغير، مثاب بخدمة نوعه، وبذلك تستقيم مصلحة الفرد ومصلحة النوع ، أما الجانب الفردي الذي يمتاز به البعض فهو حاسة تربط بين دفعة الحياة Elan vital بالكشف بالفرد . وكادت تصـ عنده ذاتاً تتجلى للأفراد الممتازين . وهو يقول بخلودهم ، وأن العقل لا يمنع مسألة الخلود وقد تثبتها الدراسات النفسية . وهنا يرد العقاد على برجسون فيقول إنه إذا كانت هذه القوة الدافعة المرتبطة بالأفراد حقيقه فلماذا يقال أن الحاسة الدينية الاجتماعية وهم أوحيلة لحفظ النوع؟ أوليس من الأوفق أن نقول عنها أنها (من قبيل « التلمس » البديهي لتلك القوى الكونية؟ لماذا لاتكون من

قبيل الهداية المتدرجة فى طريق البحث الصادق عن الحقيقه المجهولة؟ لماذا لايكون فى هذا «الوجود» ذات إلهية ثم نسمى البحث عنها حيلة مختلقة أو وهماً من الأوهام)[١٠] وخلاصة رأيه * أنه لايرد تفسير الظاهرة الدينية إلى واحد من التفسيرات أو الأسباب السابقة وحده ، وقد يرد إليها كلها أو إلى تفسير يشملها كلها. إن العقيدة أكبر من أن يشملها تفسير واحد. وكل شعور واسع النطاق فى طبيعة الإنسان كذلك . إننا فى بعض المشاعر المتعلقة بعالم الحس لا عالم الغيب لانكتفى بتفسير واحد، الحب مثلاً أو الوطنية.

ففى الحب لايكفى أن نفسره بحب البقاء أو اللذة أو الجمال أو التضحية . ولايكفى فى تفسير الوطنية أن نقول بالمصلحة ، أو المصلحة ووحده التاريخ والمكان والدين ، أو عصبية القبائل . المسألة الدينية أكبر وأعظم، وحتى القول بأنها قد بدأت من الأسطورة أو عند الضعفاء لايقدح فى النتيجة ، كما لايقدح فى علم الطب كون الإنسان وصل إليه عن طريق الشعوذة، أو وصل إلى الصواب – على الإجمال – عن طريق الخطأ. إذن فلنقل مع المتصوفة أن العقيدة (ترجمان الصلة بين الكون والإنسان)[١١]

إن العلماء قالوا بالغريزة النوعية وغريزة الجماعة ، فكيف لايمكن القول بالغريزة الكونية ؟ ولابد من صلة بين الكون والإنسان، وهى صلة موجودة وماثلة يسميها (بالوعى الكونى) ، هذا الوعى قابل للترقى والاتساع. ألم نجد فى عالم الحس مثل هذا الترقى والاتساع وأيضاً التفاوت، فنجد التفاوت فى الإدراك الحسى بين صنوف الحيوان. ولقد وجدنا فى الاتساع الحسى دلائل كبيرة فى العصر الحديث. وكان يظن قديماً -أن الصوت عدم على مدى البصر القريب، ثم علمنا من العلم الحديث عكس هذا . وعنده أن فى الكون حقائق لم تقابلها الحواس الجسمية ولا النفسية كل المقابلة حتى الآن، وليس هناك مايمنع العقل من القول بالاتساع والتلقى فى هذا المجال. ولايوجد مايمنع التفاوت فى الملكات الحسية والنفسية كالفارق فى الموهبة الموسيقية وغيرها فكيف إذا كنا فى مجال الوعى الكونى؟.

ويؤكد العقاد الحقيقة الكونية والوعى الكونى ، فهذه الحقائق لاشك فيها عنده . وربما كانت هذه نقطة تحتاج للمناقشة ، ولكنه بناء على رأيه هذا يرى أننا لانكذب من يقول بأنه أحس خالق الكون لأننا لانتشك فى الوعى الكونى ، فإن كذبناه نكذبه إن كان ليس أهلاً للتصديق فيما يرويه من وقائع علمية ، وليس لتكذيبنا لحقيقة الوعى الكونى. وليس لنا أن نكذب هؤلاء العباقرة والآحاد

المتازين الذين رأوا هذه الرؤية وراح البعض يفسرها بالجنون، هذا ليس من المعقول وخاصة أن حالتهم ترتبط بالملايين ، ولو أننا استبعدنا هذه الحالات وماتعبر عنه لننظر فى صورة الإنسان كيف تكون. إننا عندئذ (نراه موجوداً فى عالم منبت عنه لايحسه ولايبالى أن يحسه، ويربط حياته بظواهره وخوافيه ، ولايقابل تلك الأسرار بسر فيه ، وإن غيلان الصحراء وهامات الجاهلية وأصداءها لأقرب إلى العقل من هذا)[١٢]

وتطرح فكرة الوعى الكونى سؤالاً آخر يدور عن:ماهو هذا الوجود الذى يربط به الإنسان ؟ وهل نعرفه بأنه مايدركه الحس أو العقل أو البصيرة ؟ هذه الإجابة فى رأيه ناقصة لأنها تعلق الوجود على موجود آخر ، هو المدرك العاقل بحسه أو بصيرته. وأفضل لوازم تعريف الوجود وهو أن نقول عنه أنه « غير المعدوم » بمجرد انتفاء العدم يتحقق الوجود، فكل ماليس بمعدوم هو لامحالة موجود ، ولكن مامعنى انتفاء العدم؟ (ليس من الضرورى لانتفاء العدم قوام الكثافة أو قوام التجسد الذى يقبل الإدراك بحاسة من الحواس الجسدية ، وذلك يؤيده العلم الحديث ، فليس هذا القوام المتجسد ضرورياً لإثبات وجود المادة ، لأنها ماثلة فى الأجسام وسائر المحسوسات . وإلى ماذا يؤدى بنا تحرير المادة التى نراها؟ إلى ذرات ثم إلى إشعاع؟ ويمكن القول أن هذا الإشعاع أبسط من الحركة ، لأن الحركة تتم فى وسط أما هذا الإشعاع فلا نعرف أين يسرى إلا على سبيل التخمين . فإن كان الأمر كذلك ، ألا يجوز لنا القول (أن الوجود أقرب إلى طبيعة المعقولات المجردة منه إلى طبيعة الملموسات والمحسوسات)[١٣] ؟ ونعرف من العلم الحديث أن الموجودات لاتنحصر فى المحسوسات ، إذ الحاسة قد تدق حتى تتجاوز أضعاف مداها. ومن الموجود ماليس بمحسوس. وقد أثبتت الوسائل الصناعية الكثير الذى فات الأسماع والأبصار؟ من هنا كان من الضرورى التسليم بأن الموجودات ليست مما تحيط بها الحواس والعقول جملة ، إذ فيها مالا يقع تحت الحواس والعقول. وأن وجودها « ممكن وليس بمستحيل، بل هو ألزم من الممكن (لأن الحواس كلها لم تكن إلا محاولة مترقية لإدراك مافى الوجود، ولم تقف هذه المحاولة ولاهى مما يقبل الوقوف إذ وقوفها يستلزم مانعاً أن تزداد كما ازدادت فيما مضى وأن تترقى كما ترقت طبقات المخلوقات . وليس هذا المانع بالمعروف)[١٤]

إن الكون أعم من الوعى الإنسانى ، والوعى الإنسانى أشمل مما تقع عليه المحسوسات والمعقولات . فإذا أراد متردد أن ينفى حقيقة الموجودات الخفية فيجوز له أن يقول ليس عندى عليها دليل ثابت، ولكن لايملك أن يعمم القول على غيره، أو أن يطلقه على المستقبل أيضاً.

ويتوسع العقاد بعد ذلك فى مجال الوعى الكونى * ليشمل كل وعى يتجاوز أماد ءالحواس المعهودة [١٥] إن هذه الظواهر تتعدد ويبحثها العلماء فى العديد من ضروبها، ليس منهم من يقطع باستحالتها أو قلة جدواها؟ وقد يختلفون فى تقرير النتائج وتعليلها،ويظل البحث مفتوحاً لمزيد من الدراسة والاستقراء، هذه الظراهر التي تدخل فى بحث الملكات النفسية كثيرة، منها الشعور عن بعد Telepathy – والتنويم المغناطيسى Magnetism والاستحياء الباطنى Automatism وغير هذه من الدراسات النفسية التى أشار إليها وإلى دارسيها ، ووضح اهتمام الدراسات النفسية المعاصرة بها، وناقش هذه الآراء . والمهم استنتاج العقاد وانتقاله من هذه الدراسات للتأكيد على وجود النفس والروح ، وبالتالى إمكانية الكلام حول عالم آخر غير المحسوسات .

وخلاصة رأيه فى هذا الموضوع يمكن إجماله فى قوله : (إن حق الفكر الإنسانى فى قبول هذه الظواهر أرجح جداً من حقه فى إنكارها، والبت فى استحالتها كأنها شيء لايتأتى وقوعه بحال من الأحوال. فلا استحالة فى ظاهرة من هذه الظواهر، غير مستثنى منها النادر المستغرب بالغاً مابلغ من الندرة والغرابة فى جميع الأزمان . فالاطلاع على المستقبل غريب لم تثبته تجربة علمية قابلة للتكرار، ولكننا لانستطيع أن نجزم باستحالته إلا إذا استطعنا أن نجزم بحقيقة الأمس وحقيقة المستقبل، ثم جزمنا بأن هذه الحقيقة تناقض العلم بشيء قبل أن يأتى أوانه ويجرى فى مجراه)[١٦] . فما هو الزمن؟

ويرتبط بموضوع الألوهية مفهوم الزمن ، فهو يسأل عن الزمن،والسؤال هنا لازم قبل الإجابة على إمكانية السؤال عن استطلاع المستقبل، وماذا يعنى هذا القول بالتحديد؟.

بعد أن يعرض لبعض التصورات والمفاهيم حول الزمن يتساءل : ماذا يكون الزمن ؟ أو كيف نتصوره؟ قد نتصوره أحياناً على أنه أشبه بالنهر الذى يزداد قطرة بعد قطرة ، ثم مازال فيه متسع لمزيد ، ذلك هو المستقبل المعدوم . وعندئذ يكون الماضى هو الموجود ، وأما الحاضر فليس له وجود ، إذ إنه حاضر غير ماض ولا آت ، وقد نتصور الزمن على أنه ممتد من الماضى إلى المستقبل كأنه محيط، فالمستقبل موجود ، لكن لانراه إلا عندما نصل إليه.

أيضاً قد نتصوره كخط ممتد والأوقات المتتابعة نقاط فيه، ولكن لايمكن أن نجزئه إذ يترتب على ذلك أن يكون محدوداً لأن مجموع المحدود محدود.

إذا كان هذا تصور الزمن يبقى أمامنا الأبد. والأبد هنا بلا حاضر ولا مستقبل، فلا ابتداء له ولا انتهاء إذ لاحركة هناك. وإذن يجوز أن يكون المستقبل موجوداً فى الأبد ولكنه غير موجود

فى الزمن . ثم يجوز أيضاً إذا كان متعدد الأبعاد أن يكون فيه شيء من الماضي، وشيء من الحاضر، وشيء من المستقبل، وإذا جاز أن ينتقل العلم من عقل إنسانى لآخر، فلماذا لايجوز أن ينتقل المستقبل من العقل الأبدى المطلع إلى عقل الإنسان إذ الإقرار بوجود العقل الأبدى يلزم عنه القول بوجود المستقبل فيه لأنه مطلع على كل شيء فى الأبد الأبيد. فإذا قال قائل باستحالة الاطلاع على المستقبل فعليه إثبات الآتى أولاً (أن يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ، ويجزم بأنها لاتوافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه)[١٧] وثانياً عليه (أن يجزم باستحالة العقل الأبدى واستحالة الإيحاء منه إلى العقول الإنسانية ، وعليه أن يقيم الدليل على هذا المستحيل أو ذاك المستحيل ولا دليل)[١٨]

هذه الملكة التى يتحدث عنها العقاد يتساوى فيها استطلاع الماضى والمستقبل، لأن المراد بالماضى هنا ليس الحوادث كما كان يعرفه قارئ التاريخ ، بل يعنى أن هذا الشخص يقدر على معرفة الماضى الذى ينكشف له ، كأن يعرف مجلسا من المجالس عنده وعنده غيره دون قراءة . وفى معرفة ذلك يتساوى الماضى والمستقبل، فكلاهما فى حاجة إلى التعليل فى هذه الحالة . والجديد فى هذه الحالة هو دخولها فى مجال العلم، ولامعنى للإنكار المستقبلى متى توافرت الأدلة وتحقق ذلك بالتجربة. وقد يتساوى اثنان فى المعرفة بحقائق ولايتساويان فى الإيمان، إذ إن الإيمان يحتاج لملكة غير المعرفة بالشيء موضوع الإيمان. ومجاوبته النفسية لموضوع الاعتقاد [١٩]

وهنا نلاحظ أن العقاد يقترب من حل الإشكال إذ الواضح أنه يخرج بالموضوع من مجال العلم أو من كون العلم قادراً أو يملك مايجزم بالاستحالة فيه،عندئذ ينتقل إلى ملكة أخرى فيشبه هذه الخصلة (لطبيعة الإعجاب بالجمال أو لطبيعة التذوق والتقدير للفنون)[٢٠] وهو يربط هنا بين الخبرة الدينية والخبرة الجمالية . وعند البعض أن القول بأن الحقائق الدينية لايمكن معرفتها إلا حدساً يتضمن نوعاً من اللامعقولية. وهذا الرأى مع أنه نقد طبيعى لكن من السهل بيان مايحويه من خطأ على حد رأى (و لتر ستيس)، الذى يشبه الموقف الدينى بالوعى الجمالى، حيث إن الحقائق الجمالية لاتقبل الإثبات إلا عن طريق الحدوس الجمالية. ونلاحظ تماثلاً بين الفن والدين من ناحيتين : الأولى – أن البحث عن دليل على وجود الله، والبحث عن دليل على وجود الجمال يتساويان ، فعنده أن كلا منهما عبث لاطائل تحته إذ يرى إما أن تدرك الجمال إدراكاً مباشراً أو لاتدركه ، وإما ان تدرك الله حدساً أولا تدركه، وذلك على اعتبار أن المنطق لاينقل الإحساس

الجمالى بالعمل الفنى إن لم تستشعره . وإن كان فى قدرة الناقد توجيه النظر إلى هذه الآيات الجمالية وعناصرها المختلفه. إن هذه المحاولة من قبل الناقد مثلاً تقربنا من العمل الفنى أو تغرينا بالنظر فيه ولكن لن ندركه إلا حدساً.

وليس معنى هذا أن العقاد لايأخذ بالدليل المنطقى – كما سبق أن بينا – وكما سيتضح عنده من مناقشته لأدلة الفلاسفة والأدلة فى القرآن الكريم.

ونعود إلى ماقاله سابقاً عن الظواهر التى ذكرتها أنفاً . وخلاصة رأيه أنها ستظل (تفصيلاً يجوز الشك فيه لقاعدة مقررة لايجوز الشك فيها، ونعنى بالقاعدة المقررة أن الموجودات أعم من المحسوسات . فهناك موجودات أكثر مما نحس، بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها عن طريق الإحساس أكثر مما نحس الآن ، بالآلات ووسائل التقريب والتدقيق)[٢١]

لكن هل معنى ذلك أن التعبير عن الحاسة الدينية يقبل الخطأ الكثير؟

ليس هذا ضرورياً، ولكنه لايعنى أيضاً أن الحاسة الدينية مكنوبة النشأة فى أساس التكوين، ولننظر فى الغريزة لنجد أن حب الأبناء يرتبط بغريزة بقاء النوع، ومع ذلك قد يقتل الأب العشرات من أجل حياة ابنه. فهو يخدع نفسه عن غريزته النوعية بهذا، لأن حب الآباء للأبناء ماهو إلا لبقاء النوع نفسه. وتأتى الخدعة هنا من أنه يقتل من أجل شخص غير موثوق بنجاته، فهل نقول أنه خالف الغريزة ؟ الحقيقة أنه طاوعها ولم يناقضها فى نهاية المطاف. والشأن كذلك فى خطأ التعبير عن الحاسة الدينية.

ويقدم العقاد شواهد ليدلل على رأيه فى عموم هذه الحاسة الدينيه منذ القدم فى الجماعات والأمم، فحب البقاء أو الغريزة والدواعى السياسية لم تغن عن الحاسة الدينية ، بل وجد من الأديان من يأمر أتباعه بالتقشف والزهد ، والحرمان من النسل للكهان.

ولقد ظهرت هذه الحاسة الدينية أيضاً فى الممتازين من البشر، فلو لم تكن أصلية ، لكانوا فى حكم المجانين، ولكنها فى الحقيقة دليل على استقامة التكوين ، ودليل على الشعور العميق.

هذه الحاسة الدينية أخرجت الإنسان من جو الجهالة الحيوانية والهمجية لأنها جعلته يؤمن بغيب مجهول لاتدركه المحسوسات،وكان ذلك فتحاً علمياً على نحو من الانحاء، فلو رفضه لم يكن سيخسر الحاسة الدينية فقط ، بل لخسر أيضاً العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق .[٢٢]

لقد ظن الماديون فى الزمن الأخير إمكانهم إنكار هذه المسألة باسم العلم إلى الأبد، وهذا فى رأيه جهل. كيف يمكن ذلك ؟ بينما لا نستطيع حسم الأمر بهذه الصورة فى مسائل أبسط بكثير كمسائل المعادن والحجارة أو الأعشاب. إن أهم خصائص العلم الحديث هى البحث والتجربة، ومعاودة البحث. ويقوم ذلك كله على أمل ورجاء لأنه يقوم على أساس الإيجاب والترقب لا النفى والإصرار.

إذا كانت هذه هى روح العلم « فلماذا تكون روح العلم إصراراً محضاً وإنكاراً متلاحقاً على غير أساس وبغير ترقب أو انتظار فى نفى كبرى المسائل على الإطلاق»[٢٣]

وفى العصر الحاضر الذى تغير فيه مفهوم المادة تماماً وكشف عن عنصر الأجسام فرد إلى إشعاع أو حركة فضاء، فتقرر بذلك أن الحواس لا تستوعب الوجود فى حقيقته وهو أولى الأزمنة بأن يغير من الموقف القديم. *

لقد استغرق الإنسان آلاف السنين ليصل من قدح الحجر إلى الكهرباء. وظل آلاف السنين لايستضىء إلا بقدح الحجر ، فضميره كان أسرع من عينيه فى اقتباس الضياء. وفى هذا الدليل على أنه فى زمن أقل كان اهتدى إلى الأرباب حتى تدرج إلى عبادة الإله الواحد، وفى هذا دليل على احتياج ضميره إلى الهدى وإلى احتياجه إلى ذلك النوع وإن تلبس بظلام الجهل وشياطين العادات.[٢٤]

الله ذات :

أما وقد تحدث عن وجود الله، وأهمية العقيدة واحتياج الضمير الإنسانى إليها، ودحض أدلة الإنكار فيما تصور الماديون، فلابد أن يتحدث إذن - عن طبيعة الألوهية.

إننا لو نظرنا إلى مذهبين متقابلين : مذهب التأليه Theism، ومذهب عدم التأليه Atheism سنلاحظ أن المذهب الأول ؛ وهو الذى نضع فيه موقف العقاد؛ قد تمثل - فى عدة مذاهب. منها تعدد الآلهه Polytheism ؛ والثانى : المذهب الثنائى Dualism، والثالث : مذهب التوحيد Mon otheism وهو الذى نضع فيه العقاد بوصفه فيلسوفاً مسلماً . وهذا المذهب ينقسم بدوره إلى [٢٥] (أ) مذهب التنزيه (أو التأليه الدينى) (ب) مذهب التأليه الطبيعى Deism (جـ) مذهب وحدة الوجود Pantheism.[٢٦]

ومذهب التنزيه أو التأليه وهو الموقف الإسلامي،وهو الموقف الذى يعبر عنه العقاد. وقد كان الكلام عن الله فى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام يتفرعان إلى مشكلات عديدة – كما نعرف – وإنما يعنينا الآن موقف العقاد ورأيه فى الألوهية من هذه الزاوية.

يقول العقاد (الله ذات واعية) ويشير إلى أن كلمة (ذات) العربية هى أنسب الكلمات للتعبير عن المعنى، فلا كلمة شخص Person ولا كلمة جوهر Substence الأجنبيتان قادرتان على التعبير عن نفس المعني، وذلك بالرجوع إلى أصل الكلمتين . فإن كلمة Person مأخوذة من Per-sona وهو النقاب الذى كان يلبسه الممثلون ليصور البطل فى المسرحية إنساناً كان أو حيواناً، ثم أطلقت على الأشخاص المتعاقبين.

من هنا، أصبحت كلمة الأغراض الشخصية مرادفاً للأغراض المتحيزة التى تنحرف عن النزاهه والاستواء. وهو هنا إذ يطلق هذه الكلمة، فلن يتخلص من الشوائب العالقة بها .

أما كلمة Subtence فقد أخذت من كلمة Substare وهى مركب مزجي من كلمة Sub بمعنى تحت وكلمة Atar بمعنى يقف. والمقصود بها الراسب الذى يترسب ويستقر تحت السائل، فالتعبير بها عن الجوهر لأنه يتبقى بعد زوال الأعراض.

ومن هنا فاستخدام هذه الكلمة يصرف الذهن إلى الذات والماهية والجوهر فلايمكن التفرقة بينهم. لذلك كانت كلمة ذات العربية أنسب لأنها لا تستلزم التشخيص فى الحقيقة ولا فى المجاز.

الله ذات ، لأن العقل يرفض تصوره مجرد معنى. وبهذه الكلمة «الذات» ترتبط فكرة الكمال المطلق، والخير المطلق والجمال المطلق، ولا يتصور أن يكون ذلك (إلا ذات).

إن الدين والعقل يتفقان فى هذا، فالبرهمية التى قيل إنها ديانة بغير إله ، وقد نادت بالنيرفانا، بدت وكأنها تنكر أن يكون للإنسان ذات مستقلة عن باقى الموجودات . فقولها بالتناسخ أو بموت الإنسان مرات عديدة ، دليل على القول بالذات الإنسانية، لأن تجدد الإنسان فى أجساد مختلفة- بهذا المعنى – لن يكون إلا بذات باقية وروح واعية

الفلسفة والحقيقة الدينية :

والعقاد موقف من الحقيقة الدينية و قدرة العقلية الفلسفية على معرفة الحقيقة الدينية، وعنده أن السبق للدين. ولكن العقاد لا يرى عداء بين الفلسفة والدين، وهو هنا الفيلسوف المسلم الذى لايحجر على عمل من أعمال العقل، ولكن هناك قضية سبق، وهى عن دور الفلسفة تاريخياً فى قضية الإيمان، والكمال المطلق وكمال الإله.

إن الفكرة الأساسية التى يعرضها هى أن الإنسان كلما ترقى فى أخلاقه وتفكيره أصبح أكثر استعداداً لتقبل عقيدة التوحيد. وقد ظل يترقى من تنزيه لتنزيه ومن كمال لكمال، وتاريخ الديانات - كما يعرف - يؤكد لنا هذه الحقيقة. وأما الفلسفة التى بدأت فى القرن السادس قبل الميلاد فى عصر بلغت فيه الديانات القديمة أرقى مدى ، فى تصور فكرة الإله والعقيدة الروحية ، وفى عصر وصلت فيه اليهودية مرحلة النضج فكانت نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى فى مجال الرسالات السماوية.

ويلاحظ العقاد ما يسميه بحافز دائم عند النوع الإنسانى إلى الاعتقاد. والمهم عنده كما يقول، الوجهة التى يتوجه إليها هذا الحافز ، وبديهى أنه قد قطع أشواطاً فى الترقى نحو هذه الوجهة، ولكن المهم فى هذا المجال أنه (لاتزال بداهة الفطرة سابقة فيها لأشواط العقل فى مضمار الفلسفة والتفكير)(٢٧)

ومهما ارتفعت الفلسفة فهى لم ترتفع إلى ذروة أعلى مما وصل الضمير الإنسانى بعقيدة التوحيد والتنزيه. فعلى أى شىء يدل هذا؟

يقول : (لانفهم هذا عقلاً إلا على اعتبار واحد، وهو أن هداية الله تأخذ بيد الإنسان خطوة فخطوة فى هذا المرتقى الوعر، فيهتدى فى كل مرحلة من مراحلها بمقدار)(٢٨)

ومن هذا نلاحظ أن الإنسان قد آمن بالإله الواحد قبل الميلاد، بأكثر من عشرة قرون عن طريق العقيدة، ولم يعرف (السبب الأول) عن طريق الفلسفة إلا بعد ستة قرون من هذا التاريخ.

وكان معظم اعتماد التفكير الفلسفى فى ذلك على الدين. لأن الفلاسفة تلقوا فكرتهم عن الروح وبطلان الظواهر المادية منه وتعلموا منه التفرقة بين العقل والمادة « فتعلموا كيف ينفذون إلى ماوراء الحس ، ويوغلون فى تصفية كنه الموجودات إلى أعماق لا تغوص فيها الأجسام ولا تدركها الأبصار» (٢٩) وإذن فالفلاسفة قد استفادوا كثيراً من الأفكار الدينية ، والدين فى قوله بأصل الموجودات ومصير الكائنات بعد الموت. فقالوا : إن الماء أصل ، وذهبوا أيضاً إلى القول بالحساب والعقاب فى حياة أخرى .

وبعد أن يستعرض آراء المدرسة الأثينية فى الحكمة الإلهية وفكرتها عن الإيمان بالله، يرى

أن هذه خطوة كبيرة نردها لأصلها ونقدرها إذا عرفنا أن هذه المدرسة قد عرضت على الذهن ما أخذته من إيمان الأولين، فانتقل معها البناء من أساس الإيمان إلى أساس البحث والقياس، بل يمكن القول بأن موقف هذه المدرسة الفلسفية من المادة إنما كان كموقف التسليم بالأمر الواقع، ذلك أنها (لم تقل بقدم العالم إنكاراً لوجود العقل المستقل، كما أنكره الماديون في العصور التالية. ولكنها قالت بقدم العالم رأياً لأنها وجدته ماثلاً أمامها حساً فلم تستطع أن تقاوم الحسي في الماضي ولم تستطع أن تقاومه في الحالي)[٢٠] فلا ينفي ذلك إذن – كون الله هو الموضوع الأساسي في الميتافيزيقا وأن سائر الموضوعات الميتافيزيقية الأخرى كالحرية والنفس والعقل والوجود ترجع إليه أو تتعلق به وتتفرع منه، أو أن الميتافيزيقا تتعلق بالله وجوداً وعدماً [٢١]حيث تبحث الفلسفة في وجود الله، باعتباره العلة الأولى للوجود. وقد عبر أرسطو بالتالي أن البحث في الله أشرف الأبحاث الفلسفية فسما بالفلسفة الأولى ، لتعلق العلم بشرف موضوعه[٢٢]

أقول لاينفي موضع هذا البحث في الميتافيزيقا والمباحث الفلسفية سبق العقيدة للفلسفة في هذا الشأن واستفادة الفلسفة من العقيدة على مابينا.

وقد قلت أن العقاد ذهب إلى تأثر الفلسفة القديمة بالأديان السابقة عليها، ولكن أيضاً أخذت الديانات من الفلسفة وتأثرت بها بعد ذلك، ولكنها في هذا الأمر لم تكن على درجة واحدة ولا طريقة واحدة، نظراً لطبيعة كل ديانة . فاليهود تأثروا بالفلسفة اليونانية وأخذوا عنها، ويرجع ذلك لأسباب عديدة، منها طبيعة اليهود التي تدفعهم للسيطرة والغلب على الأمم، فكان لزاما عليهم التمسك بالقديم، وعقيدتهم لأنها الحامية لهم ضد الأمم التي تعاديهم . ولكن في نفس الوقت لم يكن لهم مناص من إقامة الصلة مع الحاضر لأنها ضرورة حياة. ولليهودية فضل على الديانات السابقة عليها لأنها جاءت نهاية عهد، وبداية أخر. والله في اليهودية ذات، وفي الفلسفة اليونانية عقل مطلق مجرد من ملابسات المادة؟ فكيف كان التوفيق بينهما؟

جاء (فيلون) و (ابن ميمون) فيلسوف قرطبة وغيرهما حتى العصر الحديث ، وقد كان تعدد الأنبياء في اليهود شغلاً لهم لأن اللاحق يشغل الناس عن أقوال من سبقه . ولما ازداد اضطهاد الأمم لليهود وأصابتهم المحن نفروا من البدع الأجنبية وتحصنوا بالعزلة الروحية والفكرية ، وأحجموا عن الفلسفة. وإذن فنتيجة لعداء الأمم لهم – نظراً لطباعهم وانعزالهم اختار اليهود التشكك في هذه الاتجاهات .[٢٣]

أما المسيحية فكان المؤمنون بها بداية من العامة الذين اكتفوا باليسير ولم يتعمقوا النصوص، حتى إذا جاء المتعلمون وآمنوا بالدين الجديد، وجاء ملوك في العالم المسيحي يدينون

بالمسيحية، خرجت الخلافات المذهبية إلى معترك السياسة، وفكرة الخطيئة الأولى عرفت منذ عرف الإنسان التابو ، وكذلك عرفت فكرة التكفير. فقيل بتناسخ الأرواح ، ثم جاءت المسيحية لتقول بفكرة الخطيئة الأولى، وهى مخالفة آدم لربه بأكله من الشجرة واعتباره التكفير بآلام المسيح عليه السلام.

أما فى الإسلام فالأمر جد مختلف ، ولذلك ظهرت المذاهب والفرق لوجود الاستعداد لذلك من عدة وجوه، منها، خلو الإسلام من الكهانة التى تستأثر بالدرس والتحصيل. ومنها أن القرآن يحض على التفكير. وأن القرآن كان محفوظاً، فلم ينتظر عصراً للتدوين.

ومنها أيضاً إيمان المسلمين بأن النبى هو خاتم الأنبياء، فلا انتظار لنبى آخر يتمم الرسالة، أو يعينهم على الاجتهاد فى الفهم والتفسير. سمع المسلمون من الأحبار من يقول، فى التوراة كل شىء ، فلم يعقلوا إلا أن يكون الأمر كذلك فى القرآن، فتلمسوا ذلك بالبحث فى أخبار القدماء ومعرفة الفرق المختلفة، ممن تزعم أنها مع الحق وأن الحق معها، وغيرها على باطل . صحب ذلك كله انتشار للفلسفة اليونانية فى أسيا الغربية، ومدرسة الإسكندرية، ولكن الأهم من هذا كله، قيام الدولة مع قيام الدين فى وقت واحد. وعلى ذلك يدور الخلاف بين الفرق جميعاً من قريب أو بعيد .(٣٤)

إن الخلاف حول الخلافة بين معاوية وعلى، كان من أهم الأسباب لقيام الخوارج والشيعة (ومرتبط كذلك بنشوء القدرية والمرجئة. والقائلين بالرجعة، وتناسخ الأرواح ، ومذهب أهل الحقيقة، ومذهب أهل الشريعة، وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب الرموز والأسرار على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية)(٣٥)

بل ويمكن أن نرد الخلاف كله إلى أنه خلاف (بين أنصار الواقع وأنصار التغيير، أو بين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان)(٣٦)

ومن أهم المشكلات التى أثيرت كانت مشكلة القضاء والقدر ومشكلة الصفات. والمسألة الأولى تابعة للثانية ، وذلك لأنها مشكلة تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولاتعرض للفيلسوف إلا إذا آمن بالحساب والعقاب .

وليس فى مشكلة الصفات وتعددها مايخالف عقيدة المؤمن فى تنزيه الله . ولكن يقابلها إذا عرف من الفلسفة ، أن الله هو المحرك الأول هو العلة الأولى للوجود، فيسأل عن كنه الوجود وكنه

الذات . وماتثيره مشكلة الصفات من القول بالتوحد أو التعدد ، ومن البساطة والتركيب . وأما رأيه فى مشكلة القضاء والقدر فسوف نتناوله فى موضعه من البحث .

ويشير العقاد إلى رأى للإمام (على) كرم الله وجهه، وقد وصفه النبى عليه السلام بأنه باب مدينة العلم . ويرى العقاد فى هذه الفقرة التى ذكرها الإمام هى التى عليها الإجماع فى الإسلام. ويخرج كل فرقة من الإسلام تقول بالتناسخ. ولابد هنا من ذكر هذه العبارات (العلوية) لما فيها من جماع الرأى وعمق الرؤية للموضوع، وهى من الصفات التى عرفنا بها بعض ملامح فكر الإمام .

يقول الإمام (على) كرم الله وجهه – فى خطبته « الحمد لله الذى لايبلغ من حقه القائلون، ولايحصى نعماه العادون، ولايؤدى حقه المجتهدون، الذى لايدركه بعد الهمم ، ولايناله غوص الفطن، الذى ليس لصفته حد محدود ، ولا نعت موجود ، ولاوقت معدود ، و أجل ممدود، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته ، ووتد بالصخور ميدان أرضه.

أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة.

فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال فيم فقد ضمنه ، ومن قال علام فقد أخلى عنه .

كائن لا عن حدث، موجود لاعن عدم ، مع كل شىء لابمقارنة ، وغير كل شىء لابمزايلة ، فاعل لابمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لامنظور إليه من خلقه، متوحد إذ لاسكن يستأنس به ولايستوحش لفقده. أنشأ الخلق إنشاء وابتدأه ابتداء ، بلاروية أجالها ولاتجربة استفادها، ولاحركة أحدثها، ولاهمامة نفس اضطرب فيها، أجال الأشياء لأوقاتها، ولاءم بين مختلفاتها، غرز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالماً بها قبل ابتدائها، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها وأحنائها) (٣٧)

الفلسفة بعد الأديان الكتابية :

وكما تأثرت الفلسفة بالديانات القديمة ، تأثرت أيضاً بالديانات الكتابية ، فبعد هذه الديانات يولد الفلاسفة على هذا الدين أو ذاك، فإذا ما ألحد الفيلسوف فإنما إلحاده إنكار لعقائد.

الأديان الكتابية ، إما للموافقة أو المخالفة ، أو المناقشة والتفسير. ويستعرض العقاد آراء الفلاسفة ثم يتوقف عند (أوجست كونت) وخلاصة رأيه في الدين.

و(كونت) يرى أن الدين حاجة إنسانية ، وقد قال أن الفكر الإنساني قد مر بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية ، الميتافيزيقية ، والوضعية.

ويرى أن المرحلة الأخيرة يعتمد الإنسان فيها على الحس والتجربة،وأنه لايمكن للإنسان أن يعرف بغير هذه الوسائل. فكل حقيقة غيبية لابد من الاستغناء عنها لأنها تفيد في حياة الإنسان الأرضية. فيجب أن يتجه الإنسان إلى غاية أهم وهي سعادة الإنسانية وتقديس المثل الأعلى فيها: الحق والخير والجمال.

كان كونت يعتبر أن قانون الحالات الثلاث قانون ثبتت صحته، فلايمكن الشك في هذا القانون بعد كل المناقشات التي دارت حوله، إلا إذا وجدنا حالة يتقهقر فيها فرع من فروع المعرفة من الحالة الميتافيزيقية إلى اللاهوتيه أو من الحالة الوضعية إلى إحدى الحالتين السابقتين. لهذا كان يعتبر قانون الحالات الثلاث صيغة عامة لتقدم الذكاء الإنساني . لا بالنظر إلى ناحية فردية أو إلى شخص فردي وإنما بالنظر إلى الإنسانيه جمعاء .[٢٨]

ويرى العقاد أنه بالرغم من تأكيد كونت على الدين بوصفه حالة إنسانية إلا أنه في نفس الوقت يقطع الصلة بين العقل الإنساني واللانهائي، لكونه لا نهائياً.

معنى ذلك أن على الإنسان ألا يؤمن بالكمال المطلق لأنه كذلك، أو قل إن سبب الإيمان هو سبب الإنكار. هذا مايستفاد من رأي كونت إذن ، ولكن مايراه العقاد هو (إن الكمال المطلق لايحاط به ، ولكن هناك وسيلة للإيمان به غير تجارب العلوم ، وحدود المنطق . وقد وجدت هذه الوسيلة فعلاً ولم يقتصر القول فيها على أنها فرض من الفروض)[٢٩]

براهين وجود الله

من المسائل الهامة فى مشكلة الألوهية ، مسألة براهين وجود الله . وقد يبدو أن هذه المشكلة تهم الدين بصفة عامة، دون تحديد دين دون آخر، إذ يبقى بعد الإثبات الكلام عن طبيعة الإله. لكن فى واقع الأمر أن هناك ارتباطاً كبيراً بين الدليل أو الأدلة وبين طبيعة الله فى الدين والتصور المقدم عنه. إذ قد يثير التصور نفسه الاعتراضات ، كما قد لايتفق والأدلة ، إذ إن الدليل نفسه يحوى ضمناً لوناً من التصور أو الصفات اللازمة .

ومن هنا يأتى الاختلاف بين الدليل على وجود الصانع والدليل على وجود الله . ولكن لن يستقيم الأمر مع دعوة إلى الإيمان بغير برهان أو براهين . وإن جاء البرهان حدساً فقط ، ففى الأغلب يأتى بعد الفراغ من صياغة البرهان العقلي. ونجد ذلك فى الديانات الكتابية وخاصة فيما يتعلق بالاتجاهات الفلسفية المرتبطة بها. ويتبدى بشكل أوضح فى الإسلام ، حيث احتوى القرآن نفسه على عدد من البراهين العقلية، وتضمن أن التفكير والنظر فى المخلوقات من شأنه أن يؤدى إلى القول بالوجود الإلهى.

وإذا قام بناء فلسفى على إيمان فمن باب أولى أن ننظر فى هذا ثم ننظر فى فهمه لطبيعة الإيمان ذاته والنشاط الإيمانى ومدلوله الإنسانى فى علاقة الإنسان بالله، ودور الإنسان على الأرض فى هذا التصور.

ونحن مع العقاد نجد أنفسنا بإزاء موقف إيمانى عقلى مبرهن ، وإن كانت المسألة عنده فى موضوع الإيمان والبرهان تقوم أولاً وقبل كل شىء على ما أسماه « بالوعى الكونى» فمسألة وجود الله وعى قبل كل شىء كما يقول[٤٠]

والوعى عنده لايتعارض مع العقل، ولكنه أعم منه فى إدراكه. فالوعى يشمل مايعيه الإنسان ومالايعيه ، ولكنه بات مجملاً غير مفصلٍ ، ومع ذلك نلمح فى بعض عباراته أثراً ديكارتياً وخاصة فى التأمل الأول والتأمل الثانى ولننظر فى هذا النص :

(فالإنسان له (وعى) يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولايخلو من (وعى) يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه)[٤١]

ولم يكن الكوجيتو الديكارتي برهاناً بل حدساً Intuition «فأنا أفكر إذن أنا موجود» وفي لحظة واحدة.وليست قياساً منطقياً . وهو ليس قياساً مضمراً أيضاً وإنما حدس تتساوى فيه القضيتان الأولى والثانية.ولذلك قال:أنا أفكر أنا موجود أي في نفس اللحظة التي يدرك فيها أنه يفكر يدرك أيضاً وجوده.

العقل والبراهين :

ويسأل العقاد : ما العقل؟ يجيب إنه«ملكة حية تعمل عملاً حياً ولايتوقف عملها على صناعة المنطق وضوابطه في عرف المنطقيين. وهو في وجوده هذا يقول «نعم» ويقول « لا» ويحق لنا أن يقولهما مجملتين في المسائل المجملة على الخصوص»[٤٢]

فعمل العقل إذن لايقتصر على التحليل والتفتيت كما يفهمه المناطقة ثم لا يعمل عمله الشامل إلا عن طريق المنطق وقضاياه.

من هذه النظرة إلى القول بما يسميه «بالعقل المجمل» يرى أنه قد يخطئ أحياناً ولكن ليس الخطأ على الدوام . والعصمة الكاملة غير موجودة، لأن العقل يخطئ حتى وهو يمارس عمله من خلال التقسيم المنطقي. ومع ذلك لانقول أنه غير موجود، أو غير صالح للتفكير. فإذا قالت البداهة العقلية بوجود الله. فهي لاتقل عن المنطق وأسانيده. والعقل المجمل على العموم أقرب إلى إثبات وجود الله من إنكاره. والوعي أعم من العقل وأعمق وأعرق في أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى.

هذا الوعي بالجمال الكوني إذا غاب عند البعض، فلا يعني هذا إنكاره عند من يدرك وجوده. والأمر كذلك عند العقول الرياضية التي ترى مافي الكون من تناسق ونظام. وعدم هذا الإحساس عند بعض العقول لايقدح في هذا الوعي، لأن الإنكار في المسائل السرمدية هو المطالب بالدليل لسبب بسيط ، وهو أن صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية في بداهة العقول[٤٣]

إن الوعي الكوني قديم عند الإنسان، والأدلة التي ظهرت مع الفلاسفة لم تكن من أجل قضية الإيمان أو الإلحاد ، ولم تكن من أجل إقناع أحد للخروج من الضلال. وقد أثبت أرسطو وجود الله ، لأنه لن يتم تفسير الظواهر الكونية بغير هذا.

أما فى الأديان الموحدة ، فقد كانت مسألة الصفات أهم من الجدل حول وجود الله ، ومسألة الوعى الكونى أيضاً أهم من البراهين - ومايهم فى هذه الأدلة، هو وجه الترجيح بينها وبين أدلة النفى .فإذا رجحت أدلة الإثبات على أدلة الإنكار أدى الدليل مايطلب منه. وبالطبع يرى هو أن أدلة الإثبات أرجح وأصلح من أدلة النفى فضلاً عن الإقناع بالبداهة.

ومسألة الإثبات والنفى هنا غيرها فى كل قضية أخرى، فلا يطلب الدليل من المثبت فقط، لأن المنكر محتاج إلى الدليل أيضاً. وكيف؟ يجيب : لأن الإنكار يترتب عليه أن المادة قادرة على كل شيء فى الكون . فالمسألة لا تنحصر فى إنكار وجود الله إذن.

موقف العقاد من براهين الفلاسفة على وجود الله

يتعرض العقاد لبعض البراهين الفلسفية بالعرض ويناقشها من خلال عرضه موضحاً الآراء الناقضة لها، ويرد عليها، ويناقش في نفس الوقت هذه البراهين.أولاً برهان الخلق ، أو برهان المحرك الذى لايتحرك، أو البرهان الكونى : Cosmological argument

وبرهان الخلق « يتلخص فى إثبات وجود الله عن طريق وجود الكون، فيستدل على وجوده سبحانه بما يشاهد فى العالم من الجمال والنظام والوحدة، لأن هذه تستلزم علة كاملة مدبرة ، وتقابل الدليل الوجودى Preuve ontologique . الذى يمكن أن يعد فرعاً منه. ويسمى أيضاً الدليل الكسمولوجى»(٤٤)

كما يربط به أيضا دليل المحرك الذى لايتحرك،وهو يذكر رد الماديين ومناقشتهم فى ذلك، فردهم على هذا البرهان هو : لماذا نبحث خارج المادة ؟ أى لماذا لايكون هذا المحرك نفسه مادياً؟ ولماذا لايكون العالم قديماً ؟ وخاصة مع الصعوبة فى القول بحدوثه ولماذا حدث بعد أن لم يكن؟ هل مشيئة الله تتغير ؟ . لماذا لاتكون المصادفة وراء الكون ونظامه؟.

وضربوا مثلاً للمصادفة ؟ صندوقاً يحوى الحروف الأبجدية ، يعاد ترتيبه ألوف وملايين المرات على مر الزمان بلا انتهاء. فلا يمنع أن يحدث أن تتراص الحروف على شكل إلياذة (هوميروس) أو قصيدة . ويفند العقاد هذه الدعاوى (قد مرت بنا هذه الفكرة ونقده لها من قبل). وأولها أن هؤلاء فاتهم أن الحروف لاتوجد قبل الكلمات. ويعنى الحروف المناسبة التى ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم.

وتعدد أوجه النقد التى يقدمها لهذا الرد المادى على برهان الخلق. ولكن أهمها أن الماديين يستجيزون الكمال المطلق فى كل شىء إلا عنصر العقل. فلا يتصورونه إلا كما نعرفه عند الإنسان، فلا حدود للكون والمادة عندهم، ولكن المحدود هو العقل فقط؛ وهو أرفع العناصر فى نطاق البنية الإنسانية. والقول بأن العالم قديم يعنى أن الكون لا أول له ولا آخر، وأنه مر عليه ملايين الملايين من السنين، بل مرت عليه آماد وآماد لاتحسب بالملايين بل أضعافها. فلنا أن نتساءل : إذا كانت المادة عندهم طبعت على خلق العقل، فلماذا «تجردت منه إلى ماقبل ظهور العقل الإنسانى ... وهو تاريخ قريب، بل جد قريب ، بالقياس إلى تلك الأوائل التى لايحيط بها الحساب»(٤٥)

ويناقش عند الماديين قولهم بفكرة الدورات، والتى تذهب إلى أن الكون ينتظم فى دورات تمتد ملايين الملايين من السنين فتنشأ النجوم والكواكب حتى تظهر الحياة والعقل، ثم يبدأ الكون فى الانحلال حتى يبدأ من جديد. وهكذا..

ويظهر العقاد بطلان هذا التفسير ومافيه من غرابة الظاهرة العقلية ، إذ تختفى منذ الأزل ثم لا تظهر إلا قبل عدة آلاف من السنين، يتساءل «فهل زالت الغرابة بهذا الفرض العجيب؟ وهل يجوز أن يكون العقل وحده هو العنصر المحدود بأرقى مايرتقى إليه الإنسان؟ وأنه هو العنصر الطارئ العرضى فى كائن واحد من الكائنات وهو الإنسان ... ؟ لماذا لايكون العقل أزلياً فى الوجود فيكون عقل إله لأن الأزل أليق الصفات بصفات الله ؟ لماذا نقبل « الدورات الأزلية» ولانقبل العقل الأزلى وهو أولى بالقبول؟»[٤٦]

وهؤلاء الماديون يتشدقون بالتجربة والحس والاستقراء مع أن هذا ليس من الحس ولا التجربة والاستقراء.

إن قبول فكرة الله أيسر من القول بهذه الأوهام والفروض، وخاصة مع منهجهم التجريبى، لأن بدخولهم عالم الغيب يسقط منهجهم كله . ويتعرض العقاد إلى بعض مذاهب الواقعيين التى تقول بظهور الحياة في المادة و منهم « صموويل ألكسندر»و« سمسطس » وسوف نتناول عرضه ونقده لمذهب ألكسندر فيما بعد بالتفصيل – عند مناقشة آراء الفلاسفة المعاصرين فى الحقيقة الإلهية – والمهم أن العقاد يرى أن كل عمل له قصد فى الحكم، والفعل السليم لابد له من قاصد مريد. ولا يمكن أن يحكم العقل بنفى القصد ويقول بالمصادفة إلا إذا كان القصد و الإرادة مستحيلين. أو كان التفسير بالمصادفة أيسر و أوضح.

ويخطئ بعض علماء البيولوجيا الذين يظنون أن قوانين المادة كافية لتفسير الحياة. ويخطئ معهم من يظن أنهم أعلم الناس بعلم الحياة لمعرفتهم بأعضاء الأجسام الحية. ولكن فى الحقيقة ، أنهم فى شأن الحياة لاميزة تميزهم عن العلماء. فليس مهندس الطباعة أحسن من يعرف الحروف ومعانى الكلمات . ولاصانع الشطرنج أمهر اللاعبين.

وملحوظة أخرى يؤكدها، فيما يتعلق بالتجارب العلمية، وهى مسألة عدم المماثلة التامة فى التجارب العلمية أو انتفاء الدقة التامة، لأن كل تجربة تعاد لاتحصل على نفس النتائج مهما كانت دقة الآلات والقياسات . ويعنى ذلك أن هناك إمكانية للمداخلة الروحية فى بعض الحالات مهما بلغ صغر الاختلاف .

وعنده أن الرأى فى برهان الخلق (أن القول بأن الحياة والفعل من عمل حى عاقل قضية عقلية لاغبار عليها، وأن القول بأن المادة هى مصدر كل شىء فى الكون يلجئنا إلى فروض لايقرها الحس ولا المنطق، ولا توافق القسطاس الذى جعله الماديون مرجعاً لجميع الآراء والأحكام، وهو قسطاس المشاهدة والدليل المحسوس)(٤٧)

برهان الغاية : Teleological Arguement

ويقصد به أن النظر فى المكونات يدل على أن لها غاية سواء فى الأجزاء أو فى الكل، فالقصد واضح فى التكوين، والحكمة بادية فى التيسير والتدبير، فلو نظرنا للوظائف فى الأعضاء كالعين مثلاً، دل ذلك على أنها خلقت لغاية وهى البصر ولايمكن أن يعزى هذا إلى المصادفة .

وكذلك يدلنـــا النظرفي الكون - فالكواكب تسيربنظام وتدور بحساب ، والاعتراض على هذاالبرهان قدم من بعض الإلهيين كماقدم من الماديين ونقد الفريقين له ضعيف فأماالإلهيون فحجتهم فى نقد هذا البرهان تقوم على القول بعجز العقل البشرى عن الإحاطة بالحكمة الإلهية. فليس من المعقول أن تكون غاية الله منوطة بالمخلوقات ؛ فضلا عن فهمهم للغاية على أنها نوع من الحاجة يتنزه الله عنها .

يرد العقادعلى هذا النقد : إن الله لواستغنى عن الخلق فلن يستغنى الخلق عنه ، والعقل الإنسانى يعجز عن الإحاطة بالحكمة الإلهية حقا ؛ لكنه يستطيع التمييز بين العمل المقصود، والعمل المرسل بغير غاية. إذاكان الله أبدياسرمدياً لا يحتاج لغايات . فالإ نسان المحدود يحتاج للغاية والهدف والقصد فمن أين يكون له ذلك ؛ إن لم يكن من الله ؟

وأما اعتراض الماديين فمرجعه إلى قولهم إن طبائع المادة وحدها كافية لتفسير النظام البادى فى الكون. وهم فى ذلك إنما يرصدون الواقع المشاهد. ورصدهم يصدقه الواقع. صحيح هذا «فالمادة الحامية تتحرك، والحركة تشيع الحرارة، ومتى حدث الإشعاع قلت الحرارة فى بعض الأجزاء واختلفت بينها درجه البرودة، فانشق بعضها عن بعض ووجب بقانون الحركة المركزية أن يدور الصغير حول الكبير ويصمد على الدوران، وهكذا تتحد المنظومات الشمسية وتثبت الثوابت وتدور السيارات حولها بحساب يوافق اختلافها فى الحجم والسرعة والمسافة ودرجة الإشعاع. ويقولون إن العناصر تتركب من نواة وكهارب، ولايعقل العقل إلا أن تكون نواة وكهربا واحداً أو نواة وكهربين أو نواة وثلاثة كهارب أو أربعة أو خمسة إلى آخر ما تحتمله قوة النواة على التماسك والاجتذاب. وكلما اختلف العدد ظهر فى المادة عنصر جديد بالضرورة التى لامحيص عنها، وليس

هناك سبب غير هذا السبب لتعدد العناصر والأجسام.»[٤٨]

هذا صحيح واقعياً. ولكن هل الواقع هو كل الممكن؟. هل الواقع المشاهد هو كل مايمكن أن يفترضه العقل من احتمال وفروض؟ ومانوع هذا اللزوم؟. هل هو لزوم البداهة ؟. أهو لزوم لمجرد أننا نشاهده هكذا؟.

إن البداهة لاتستلزم أن تنتج الحركة الحرارة، أو أن تلازم الحرارة الإشعاع. فى حكم العقل يجوز أن تكون حرارة ولا إشعاع . وانشقاق ولا انجذاب. فالسؤال الأولى بالمناقشة هو : لماذا حدث هذا ولم يحدث غيره؟. إذ إن كل ماهو من الجائز فى حكم العقل ألا يكون على ماهو عليه. فإن كان على ماشاهدناه، فأمامنا فرضان نختار أحدهما، ولكن مع إظهار سبب الاختيار.

والفرض الأول، استحالة القصد الجائز دون غيره هو أن يحدث النظام لامتناع الفوضى، وتحدث الحياة لامتناع الموت، ويحدث الإبصار لامتناع العمى، ويحدث كل شىء سلباً بغير إيجاب. والفرض الثانى هو القول بأن القصد يدل على القاصد. فالحقيقة الإيجابية إذن لها وجود، وليس الوجود كله للحقيقة السلبية. فكيف يسلم العقل بالفرض الأول، وعلى أى سبب ؟ إنه حتى لو سلم بأن الحقيقة السلبية هى التى أدت إلى النتائج الإيجابية للزمه عندئذ القول (بأن العلل السلبية هى التدبير الذى يؤدى إلى تحقيق الغايه المقصودة)[٤٩]

ونحن نستطيع أن نعلل بقاء الأحياء بأنها لم تنقرض كما انقرضت الأنواع الأخرى التى لم يتوافر لها أسباب البقاء، ولكن مع ذلك لايمكن الحكم بأن هذا التفاضل نفسه لم يكن مقصوداً، فرصد حقيقة التنازع شىء والحكم بأنه غير مقصود شىء أخر . وليس القول بالمصادفة أقرب إلى المعقول من القول بالقصد والتدبير من الخالق لتحقيق الترقى بالحياة نحو الكمال وخاصة إذا شاهدنا ترقى الحياة من الخلية المفردة إلى عقل الإنسان.

البرهان الثالث : برهان الاستعلاء «برهان المثل الأعلى»

The Ontological Arguement

وهذا البرهان يقوم على أن العقل الإنسانى كلما تصور شيئاً عظيماً تصور أعظم منه، وهكذا إلى أن يقف عند شيء هو غاية العظمة والكمال. إذ من طبيعة العقل الإنسانى ألا يفضل الوقوف عند مرتبة قاصرة إذ إنه يطلب عندئذ سبب القصور، وهو لايعرفه. وهذا الكمال المطلق هو الله. ولابد أن يكون موجوداً، إذ إن القول بالوقوف به عند مجرد الوجود الذهنى هو نقص يعارض الفكرة ذاتها. أى يعارض كونه كمالاً مطلقاً.

وإذن مجرد تصور هذا الكمال إثبات وجوده. هذا البرهان قال به القديس (أنسلم Anselm) ونقحه وزاد عليه الآخرون حتى وصل إلى ديكارت. وقد اعترض على هذا البرهان بعض من معاصرى أنسلم وبعض ممن جاء بعده. فاعترض عليه فى القرن الحادى عشر معاصره الراهب جونيلو Gounilo. وحذا حذوه كانط.

وخلاصة النقد أن تصور جزيرة بالغة الكمال لايعنى وجودها فى الواقع، إذ وجود المتصور غير محتوم الفعل.

إن تصور الشيء نفسه لايؤدى بالضرورة إلى وجوده. والعقاد يرفض هذا الرأى ويرد عليه ، فعنده أن المثل الذى ساقه هؤلاء عن الجزيرة المزعومة غير تصور الكمال المطلق. إذ يمكن تصور المثل الأول صحيحاً، لكننا لايمكن فى رأيه أن نتصور كمالاً مطلقاً لامزيد عليه ثم نتصوره فى الوقت نفسه نقصاً لامزيد عليه بقولنا بعدم وجوده. ثم يأخذ بالسير مع ديكارت الذى انطلق من هذه الفكرة فى برهانه الثانى إلى أن جعلها ضماناً على صحة معرفتنا بعالم المحسوسات.

ثم يعلق العقاد على المنكرين فيقول : إن أمرهم غريب ؛ لأنهم مع تصورهم بأن العالم سرمد لا أول له ولا آخر ولا حدود لمقداره فى المادة والقوة، فإنهم يطرحون العقل منه ، إذ إنه كامل فى كل شيء إلا فى عنصر العقل، فمحتواه لم يتجاوز حدود عقل الإنسان؟؟ (٥٠)

الدليل الأخلاقى أو دليل كانط : Moral Arguement

وهذا الدليل يقوم على وجود وازع أخلاقى فى الإنسان نسميه الضمير يشير للإنسان إلى الصواب والخطأ. أو أنه يرى أنه من الضرورى مجازاة الخير ومعاقبة الشرير. وبما أن الطبيعة لاتفعل هذا فإذن لابد من وجود موجود عادل فوق الطبيعة يقوم بذلك.

وهذا البرهان يوافق عليه العقاد ويأخذ به أيضاً ويرد على منتقديه، فإذا كان المعترضون يقولون رداً على ذلك بإن السبب هو العادة الاجتماعية التي رسخت في النفس حتى أصبحت رغبة مطلوبة. فالعقاد يرى أن هذا مردود عليه ، لأن معرفة السبب لا تقضي بإبطال الحكمة، فكون القطار يسير بالوقود لايلغي الغاية المتجه إليها.(٥١)

كما أن القول بأن ذلك بسبب العادة الاجتماعية ليس تفسيراً للنشأة، وإنما هو تكرار للمشاهدة. وإذا قيل إن سبب العادة المصلحة الاجتماعية، ظل السؤال قائماً، لماذا نعلل نشوء العادة بالمصلحة الاجتماعية ولاتحتاج هي إلى تعليل؟.

وهذا البرهان تعديل لبرهان (توما الإكويني) ليستدل به على وجود الله من آيات الخير ومحاسن الجمال في نفس الإنسان. والخلاصة أن براهين الإثبات أقوى من ردود المنكرين.

ويبقى سؤال : لماذا يحوجنا الله إلى براهين على وجوده؟.

لماذا لايتجلى للعيان ليعرفه كل إنسان؟.

يقول العقاد : لاندري،ولكن لو طلبنا أن يتجلى الله لكل إنسان وأن تتساوى العقول في معرفة الله، فكأننا عدنا إلى شكل العالم الذي صورناه كما يريده المعترضون، ونعني به عالماً فيه المخلوقات متشابهة في الكمال بغير حدود المعرفة والخليقة. الخلاصة أن «العالم الذي يوجد فيه الإيمان وجوداً آلياً، أقل حكمة من العالم الذي يجاهد فيه الضمير جهاده للوصول إلى الإيمان»(٥٢)

مشكلة الشر *

اهتم العقاد اهتماماً بالغاً بمشكلة الشر لارتباطها بقضية الإيمان. وهي عنده «مشكلة المشكلات» في جميع العصور .

وهذه المشكلة ليست خاصة بالقرن العشرين فقط، وإن ارتبطت به من حيث ضخامته وكثرته لامن حيث جوهره(٥٣) . فهذه المشكلة أقلقت القائلين بما فوق الطبيعة منذ أقدم العصور. لأن الله يتصف بصفات الخير والقدرة الكلية.

والسؤال يأتي من أنه إذا كان الله قادراً على كل شيء وخيرا فكيف نفسر وجود الشر في العالم مع وجود الخير، لأن الكون يحتوي على الخير والشر معاً؟ وإذا كان الله مطلق القدرة إذن لكان في مقدوره أن يخلق كوناً يخلو من الشر. فإذا لم يكن هذا ماحدث. فهل الله مسئول عن

وجود الشر .، كما هو مسئول عن وجود أى شيء آخر؟.عندئذ لن يكون مصدر الخير فقط. .

ثم إننا إذا افترضنا أنه مصدر الخير وحده، وأنه لم يستطع منع الشر من العالم، فهوعندئذ غير مطلق القدرة. فإن كانت قدرته مطلقة ولم يمح الشر، كان معنى هذا أنه لايقدر أن يكون مصدر خير فقط لأنه لو كان مصدر خير فقط كانت قدرته ناقصة.

«غير أن نفى إحدى الصفتين فيه نفى للكمال الإلهى ولصفات الذات العلوية التى تميزها عن المخلوقات»[٥٤]

والشر أنواع ثلاثة فى بعض الاتجاهات :

١ – الشر الطبيعى.وهو كل نقص نراه فى الطبيعة من الضعف والتشوه والمرض إلخ.

٢ – الشر الأخلاقى . وهذا يتعلق بمبادئ علم الأخلاق، ويطلق على الأفعال المذمومة . وكل فعل يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه. فهو إذن الرذيلة والخطيئة.

٣ – الشر الفلسفى (الميتافيزيقى)، ويطلق على نقصان كل شيء عن كماله، أو على الحابس للكمال عن مستحقه، وهو إما أن يكون بالذات أو بالعرض . والشر المطلق هو العدم المطلق.[٥٥]

إن للعقاد موقفاً آخر فى فهمه لمشكلة الشر، حيث يرى أنه يوم عرف الإنسان الشيطان كانت فاتحة خير، لأنها كانت فاتحة التمييز بين الخير والشر، أو كان ظلام لاتمييز فيه بين الطيب والخبيث ولا الحسن والقبيح، ويوم عرف الإنسان النور عرف الظلام. والخير ليس خلواً من الشر وكفى أو ابتعاداً وعجزاً عنه أو مخالفة له فقط. فالخير قائم بذاته. وهو القدرة على فعل الحسن كما هو القدرة على فعل القبيح . وهذا ما ميز آدم وفضله على الملائكة .[٥٦]

وهنا العقاد يتحدث فى نطاق ماسمى بالشر الأخلاقى، ثم ينتقل ليناقش الشر فى أنواعه فيما يتعلق بقضية الإيمان. فعنده أن الحجج التى أوردها الماديون الرافضون للبراهين السابقة على وجود الله، ليست بذات خطر، وليست بذات بال ولا أهمية. ولكن المشكلة الكبرى فى مسألة القصد والتدبير فى الوجود هى مشكلة الشر . لأننا لو قلنا بوجود القصد والتدبير، فكيف يجتمع معه الشر والنقص والظلم فى الوجود؟. إن السؤال عندئذ ليكون : هل الشر مقصود إذن؟ وهل يليق الظلم بحكمة الحكيم؟ والحقيقة أن العقاد فى جوابه على الحجة الأولى، أى وجود الشر فى العالم يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور، فوجود الشر فى عالم مخلوق ضرورة منطقية ، لأنه

يستحيل على الكائن الكامل أن يخلق نظيره فى الكمال، وبالتالى كان النقص صفة ملازمة للكائن المتناهي، فكان الشر الذى نشاهده فى العالم مرتبطاً بهذا النقص آخر الأمر. أما احتمال امتناع الله عن خلق العالم جملة، مع الاعتقاد بإله كامل وقادر، فينطوى على تناقض منطقى، لأن معنى القدرة هو إخراج المقدور إلى حيز الوجود»[٥٧]

وقد أجاب عن سؤاله السابق الذى طرحه، أعنى : هل الشر مقصود إذن؟ وهل يليق الظلم بحكمة الحكيم؟

إن الجواب على ذلك لن يكون بالجواب عن السؤال حول قدرة الله على فعل الشر أو لا كما طرح عند المتكلمين . فنحن نعلم أن هذه القضية قد أثيرت من قبل لدى المتكلمين. وإن الإجابة عنها قد اختلفت بحسب الفرق. فهل الله يقدر على فعل الشر ولكن لايفعله أو إنه لايقدر عليه لطبيعته.. إلخ.

لايدخل العقاد فى هذا الحوار، وإنما يحصر المسألة، أو يرى أنها تحل بالإجابة عن سؤال حول المقابلة بين العالم كما نراه وبين العالم كما يتصوره أولئك المعترضون.

والسؤال هو : أيها أقرب إلى التصور؟.

نحن نعرف بداهة عالمنا بما فيه من نقص وشر.

أما العالم الذى يتصوره المعترضون فهو أقرب إذن إلى أن يكون عالماً بلا نقص. وبالتالى فلا نمو فيه. وهو بلا أمل فلاسعى فيه. ولا حرمان فهو أقرب إلى الكمال فلامحبة ولاضمان. بالتالى لا اتصال بين مخلوق وآخر، إذ يفهم من ذلك أنه تكملة فلماذا يوجد آلاف البشر فضلا عن بلايين البشر المختلفين؟.

ومامعنى السعى ؟ أو أين موقعه؟ بل مامعنى اليوم أو الغد؟ إذا كان لاتغاير هناك ولا اختلاف. ثم هو عالم لا ظلم فيه. بل إن الخير فيه يختار الخير لذاته مهما أصابه من شر. وإنما يضمن الخير الجزاء على فعله كما يأخذ الشرير العقاب على فعله أيضاً بلا انتظار.

وإذن فتصور عالم كهذا إنما هو تصور يلغى الفرق بين الأبد واللحظة العابرة. إذ كأنه يحوى حكمة الآباد فى كل لحظة من لحظاته. على أن يحيط بحكمة الكون كله الذى لا نهاية لطرفيه.

هكذا يصور العقاد العالم كما تصوره المعترضون على وجود الخالق والتدبير لوجود الشر فى العالم[٥٨]

ويبقى السؤال قائماً. ما الطريق إلى التوفيق بين الوجود الأمثل وبين الشرور والآلام في هذه الحياة؟.

ويرى العقاد أن ذلك غير ممكن للإنسان، إذ إنه لايرى إلا جانباً واحداً من الصورة الآلهية وفي فترة محدودة من الزمان ، وهذا هو السبب أو العامل الرئيسي في التفاضل بين الخير والشر. كما أن وجود الموت هو السبب في إظهار الشجاع والجبان. والألم سبب لإظهار الصابر والجزوع. إلخ، فإذا قيل : أليس من العجز أن يكون في الحياة كل هذا الشر مع إمكان تجنبه، فإن العقاد يقول : يصح هذا إن كانت حياة الإنسان مقتصرة على حياته الأرضية الفانية . والكمال لن يكون إلا للواحد لا للكثرة المتعددة. والألم إن كان يمكن أن يظهر على أنه لايطاق أو لايمكن أن يكون دليلاً على الرحمة إذا لم تكن هناك حياة ثانية للإنسان، يتم فيها الجزاء. ويقصد بالإنسان هنا الفرد الفاني.

أما إذا كانت حياته هذه عرضاً من الأعراض، فإن الألم البشري سيبدو كبكاء الطفل الذي لايدركه الطفل إلا بعد الإدراك، وقد يكون أول من يضحك له.

فالألم هنا ربما كان جزءاً مكملاً للصورة الكاملة، ولعله لايظهر لنا إلا كما تظهر البقعة السوداء في اللوحة الكبيرة إذا نظرنا إليها في موضعها عرفنا علة وجودها.[٥٩]

وهذا الكون على مانعرفه كون عظيم ولاندرك كنه هذه العظمة المدركة بالبصر والبصيرة. فإذا ماتساءلنا ماوراء هذا الكون؟ فلا يجب أن نقيسه على معرفتنا. فإذا ماوجدنا سعادتنا لا تتحقق مع نظامه، فالعيب في السعادة التي ننشدها لا في الكون نفسه.*

والعقل ماذا عنه في هذا؟ إننا نعطي العقل حقه إذا ما أعطيناه براهين الإثبات والإنكار ليوازن بينها. وإذا أعطيناه دلائل الحكمة المقصودة والتصورات الأخرى عند المعترض ليوازن بينهايكفي أن يرجح العقل موازين الإثبات وموازين الحكمة. ولن ننتظر منه أن يقيم برهاناً على الوجود الإلهي كما يقيمه على الأمور المحدودة في عالم الحس والمعقول لأن وجود الله أكبر من ذرع العقول.[٦٠]

مناقشة العقاد لآراء الفلاسفة المعاصرين فى الحقيقة الإلهية

وفى حركة الاتصال الفكرى بالغرب الحديث والمعاصر، كان الوقوف على الاتجاهات الفلسفية المختلفة، فى قضايا الفلسفة ومنها بالطبع موضوع الألوهية.

وتتفاوت هذه الآراء - كما رأينا - تفاوتاً بعيداً، ولكن كان لها الأثر الكبير فى مسألة التفاعل الفكرى والتأثير وخاصة مع انتشار الفكر الفلسفى فى مجتمعاتنا وتأصيله فى فكرنا المعاصر، وأقسام الفلسفة المختلفة فى جامعاتنا.

فكان العقاد من الذين ناقشوا هذه الاتجاهات وأبدوا فيها الموقف الخاص المستقل الذى يعد إحدى لبنات فكرنا الفلسفى المعاصر.

وفى موضوع العقيدة عرض لآراء الفلاسفة المعاصرين فى الحقيقة الإلهية وناقشها، ويبدو أن لهذا قيمته فى تأصيل الفكر الإسلامى المعاصر، لأنه يشكل أحد الاتجاهات الإسلامية فى الموقف من تيارات الفكر الفلسفى المعاصر، المهتم بتناول هذا الموضوع.

وليس من شأنى هنا أن أعرض لآراء الفلاسفة المعاصرين الذين تناولهم العقاد تفصيلاً. ولكن مايعنينى هو كيف رأى العقاد هذه الآراء وماقوله فيها، وماموقفه منها؟ باعتباره جزءاً من التفاعل الفكرى والفلسفى فى العالم الذى نعيشه.

يلاحظ فيلسوفنا أن العقول الفلسفية قد قالت فى قدرته جل وعلا ، أنها لا تتعلق بالمستحيل.

قديما قال الإنسان بفكرة الإله المقيد لوجود التعدد. أما مع التوحيد فقد بطل التقييد.

وقد جاءت الكشوف الحديثة فعرفت الإنسان بدوران الأرض ، وبأنها ليست مركز الكون.

وجاءت نظرية النشوء والتطور التى عرفته أنه تطور شأنه شأن سائر الأحياء، فغير الإنسان نظرته إلى نفسه. ولكن السؤال هو : هل غير من نظرته حول الله؟

لايلزم من هذه النظريات خطأ الدين، إنما هو خطأ الفهم ، وهذه النظريات والكشوف تحد من قدرة الإنسان ولكنها لاتحد من قدرة الله، بل العكس صحيح . فمن أين جاءت - إذن - هذه النظرة التى حدت من قدرة الله؟ وقيدته بنواميس المادة؟ يرى العقاد أن هذه الأفكار ترتبط بالجانب الاجتماعى لا العلمى. نحن هنا نجد أنفسنا معه وهو يدخل بنا فيما يمكن أن نسميه

التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار، إذ عنده أن تقييد قدرة الله يرتبط بفكرة «الحكومة المقيدة» ولذلك رأينا أول من ينادى بذلك هم فلاسفة الإنجليز، لأن وظيفة الملك عندهم وظيفة اسمية. ووجدنا الأمم الشرقية التى لم تعرف مثل هذه الحكومة لم تأخذ بهذه الفكرة.

وإذا كان الإنسان قد صغر في الجانب الكوني، فقد كبر فى حياته السياسية، فلا عجب أن تأتى بعض العقول لتقول بالسلطان المقيد فى الكون كله. وحدد العقاد دليله فى ذلك باستقراء الفلاسفة القائلين بتقييد القدرة الإلهية، فنجد أن البادئ بهذا الرأى كان«جون ستيوارت مل» الذى اهتم وألف فى مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور. وكانت حياته كلها مرتبطة بالرقابة البرلمانية. ولذلك نظر فى حكومة السماء وهو ينظر إلى حكومة الأرض. ونجد آراءه هذه فى الرسائل التى كتبها عن الدين ونشرت بعد وفاته، إذ لم يكن من الفلاسفة المهتمين بالمسائل الإلهية. هذه الرسائل ثلاث ، الأولى : عنوانها الطبيعة ، وفيها يذهب إلى أن الطبيعة قاسية وليست من خلق إله رحيم، وليس على الإنسان أن يحتذى سلوكها فى طلب كماله، وإنما عليه غزوها وترويضها. ولن تخضع له إلا بالجهد والكفاح.

ورسالته الثانيه عنوانها: فائدة الديانة. ويجد «ميل» للديانات فائدتين: الأولى تاريخية لأنها أفادت الإنسان قديماً فى تهذيب أخلاقه وعاداته. ولها فائدة أخرى تميزها عن العقائد الإنسانية، وهى تعزيتها للإنسان بقولها برحمة الله والحياة الأخرى . وإن كانت فى نفس الوقت قيدت تفكيره قديماً. وربما كانت العقائد كافية لهداية الإنسان ، ومع ذلك لايستبعد «مل» إمكانية صحة وعد الديانات بالحياة الأخرى، إذ لا مانع علمى ولاعقلى من هذا.

ورسالته الثالثة : الربوبية. يعترف فيها بنظام الكون ودلالته على وجود إله، لكنه عنده غير مطلق القدرة، للشرور التى فى العالم، ولأن عنايته تصرفه إلى أمور أخرى وهو وإن كان يريد الخير للناس، لكن الشر موجود فقدرته غير مطلقة إذن.

لقد ساعدت آراء «مل» على انتشار هذه الأفكار التى تقيد القدرة الإلهية وخاصة مع قوله بالكيمياء العقلية التى ينشأ منها امتزاج الأفكار وتولد أطوار فكرية جديدة. ويمثل على ذلك بامتزاج الأكسجين والأيدروجين الذى ينتج الماء مع اختلافه عنهما. وفى القرن التاسع عشر شاعت فكرة النشوء والارتقاء. ثم شاعت نظرية النسبية عند أنشتين ليجعل الكون ذا أبعاد أربعة لا ثلاثة : الطول – العرض – العمق – والبعد الرابع وهو الزمان.

خرجت آراء الفلسفات الإنجليزية فى هذه المشكلة متأثرة بهذه الآراء أو بعضها، ويطلق العقاد عليها عنواناً واحداً يصلح لها وهو (التطور الانبثاقى) و(التركيب المنتخب) وإن اختلفت فى التفصيلات. وسوف أتناول بعض هؤلاء ومناقشة العقاد لهم .

صموئيل ألكسندر والتطور الإنبثاقى * Emergent evolution

يعد ألكسندر من فلاسفة الواقعية الجديدة أو المحدثة، ويعتبر كتابه الكبير (المكان - الزمان - الألوهية) أهم أعماله (Spaee. Time and Deity).

وقد حاول فيه أن يقدم مذهبا أنطولوجياً متسقاً تتوافق فيه النزعة الواقعية المحدثة وكل من النزعة التطورية والنزعة التجريبية من جهة أخرى[٦١]

وقد تأثر ألكسندر بعديد من المصادر الفلسفية ، وكان هدفه هو محاولة ميتافيزيقية تتفق والروح العلمية السائدة وكيف تفسر التغيرات الموجودة فى الكون.

قد تأثر بـ (بيرجسون) فى أهمية عنصر الزمان مع رفضه بداية لفكرة التغير الكيفي. وتأثره فى نفس الوقت بالاتجاهات الآلية فى تفسير التطور. لذلك اعتبر الكون كله (حقيقه مكانية زمانية استبعد فيها تماماً كل عنصر كيفى)[٦٢]

ويعتبره البعض من حيث مؤلفاته وتأثيره (أكبر قوة فلسفية عرفها الفكر الأنجلوساكسونى منذ الحرب الأولى بعد هوايتد)[٦٣] ولكن مايهمنا هنا هو موضوع التطور الانبثاقى * والألوهية .

لقد وضع ألكسندر الزمان والمكان محل المطلق فى المذهب المثالى، مع فارق أساسى هو أن المطلق عند (الهيجليين) أرفع تعبيراً عن الكون، وعنده هو أدنى تعبيراً. أى هناك اتجاه عكسى مع الميتافيزيقا المثالية ، فالتركيز هنا على المستوى الأدنى ، والمكان والزمان هنا هو المادة الأولى بالنسبة لكل شيء أو هو أساس الوجود كله . وليس هناك زمان منفصل ولامكان منفصل، بل إن أى تجريد لهما هو تجريد من مكان - زمان موحد . وهى تجريدات فكرية لكن لاتنتمى إلى العالم الواقعى، فليس هناك انفصال بينهما ، بل هناك تشابك . ووحدة تامة. فالمكان زمانى فى ماهيته، والزمان مكانى فى ماهيته ، فإذا أردنا أن ننظر فى الزمان منفصلاً فى طابعه الزمانى - أى فى الطابع الفيزيائى - سوف يظهر لنا على أنه تعاقب لحظة بعد لحظة أو لحظات منفصلة ، ولكن الأمر ليس كذلك.

ليس فى وسعنا أن نربط ماقد رأينا من لاحق بالسابق ولا يمكن التحدث عن هذا لأن كل لحظة فى الحقيقة تختفى وتتلاشى إلى الأبد لحظة ظهورها. وإذن فالزمان من حيث هو تعاقب هو حاضر، ينبغى أن يخلق من جديد على الدوام(٦٤) *

ومع ذلك فتجربتنا للزمان إنما هى فى الحقيقة على أساس أنه لحظات متصلة (فالزمان الحقيقى تعاقب داخل الديمومة، إذن فالزمان بما هو كذلك ناقص، فى حاجة إلى مايكمله. ولتحقيق معية الماضى والحاضر، والسابق واللاحق، فلابد من متصل Continum لا يكون متضمناً فى طابعه الزمنى الخالص، ويكون شيئاً مختلفاً عنه من حيث المبدأ ، هذاالآخر المكمل للزمان هو المكان)(٦٥)

والزمان لايستغنى عن المكان ولايوجد بغيره. ولا المكان بدوره يستغنى عن الزمان، لأن المكان أيضاً لو نظر إليه فى ذاته - يصبح كلاً من التواجد Coexistence والاتصال . ولايمكن أن نميز أجزاءه لأنه إمكانية خالصة وبالتالى خلاء محض .

وهذه النظرية تشكل فلسفته كلها. وفكرة الطفرة (Emeregen) أو الانبثاق تعنى أن كل الموجودات ترد إلى هذا المصدر ، ولكن يحدث هذا عن طريق الانبثاق أو الطفرة، حيث تنشأ صفات أو خصائص جديدة من المستوى الأدنى. وهى تمثل فى مرحلتها أعلى درجة من التطور بالنسبة للمستوى الأدنى الذى لا يستطيع أن يصل إليها أو يدرك كنهها. وبالتالى فهى تنفصل عنه وتصبح تعبيراً أو ممثلة لمستوى أخر جديد من مستويات الوجود (فإن الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء المادية. والعقل يمثل أكثر درجات تطور الأجسام العضوية أو الحية)(٦٦)

فهناك إذن طبقات ولكل طبقة أو درجة سقف تقف عنده، فالمادة لها سقف، والمعرفة لاتستطيع أن تعلو عليها. وهكذا كل مستوى يليها، حتى تصل إلى العقل الإنسانى. وهذا الحد أو السقف الذى هو الحد الأقصى لكل طبقة، يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى الطبقة الأعلى، بل من شأنه أن يضفى عليها صفة الألوهية.

يقول : (الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الموجودات تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذى يعلوها، ولذلك فهى صفة متغيرة، تتغير كلما نما الكون فى الزمان)(٦٧) . فالمادة تخلع صفة الألوهية على الحياة، لأنها لاتستطيع أن تنفذ لأسرارها. والحياة تضفى الألوهية على الإنسان لعدم قدرتها على النفاذ لأسراره.

هنا نجد الإنسان، فهل فقد وجود مستوى أعلى يخلع عليه الإنسان صفة الألوهية - كما فعلت المستويات الأدنى؟.

ويجيب ألكسندر بالإيجاب، فالألوهية مجرد شعور يدفعنا بالتالى للتطلع لما هو أعلى من العقل وخصائص أخرى نسميها القيم ونؤمن بالخصائص الجديدة. هذه هى رؤيته لله.

وهو يرى أن الله هو مجموعة أجزاء الكون، لأن صفة الألوهية تحرك هذا الكون . والكون بكل أجزائه هو جسم الله. وتمثل الألوهية روحه.ولكن هل يلزم عن هذا - حيث إن حركة التطور أو الانبثاق مستمرة - أن يكون هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية غير موجود فى الحاضر - إذ إن وجوده مثالى، فوجوده الحاضر إذن - إن هو إلا الكون المتناهى من حيث إن الألوهية تحركه.[٦٨]

وهو يقول : «إن الله هو العالم كله بوصفه يملك صفة الألوهية وبوصفه موجوداً بالفعل حالياً فإنه هو العالم اللامتناهى بنزوعه نحو الألوهية، أو إذا استعرنا عبارة لليبنتس، العالم فى حالة حمل (حبل) بالألوهية» وهذا الحمل مستمر لن يوضع أبداً، يقول : «إن الله بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار إلى الألوهية لكنه لن يبلغها أبداً : إنه الله المثالى فى حالة جنين The ideal God in embryo. والدين هو الشعور بأننا منجذبون إلى الله ومنخرطون فى حركة العالم نحو مستوى من الوجود أعلى»[٦٩]

وواضح فيما ما قاله عن الألوهية من اختلاف عن الديانات . والعقاد - بعد أن يعرض هذا المذهب عند ألكسندر - يقرر أنه مع التسليم بالمصادر المختلفة لمذهبه وتأثير مذهب أنيشتين عن الزمان والمكان، يقول إن الأثر الأكبر يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية فى الحرارة والكهرباء، وخاصة التى تقرر أن المادة تتحول إلى الإشعاع، لأن الإشعاع أصل المادة، وهو مجرد حركة، من هنا خطر للفيلسوف أن حدوث الحركة فى الفضاء هو أصل المادة فى صورتها الأولى ، وحدوث الحركة أيضاً - بعبارة أخرى - اتصال الزمان والمكان - لأن الزمان هو الحركة والحركة هو اتصالها بالمكان . [٧٠]

ثم يتوسع العقاد فى شرح فلسفة ألكسندر، فيتحدث عن الخصائص الأولية والدرجات. إذ إن المادة على طبقات وأدنى درجاتها بعد صدورها من الفضاء هى المادة ذات الخصائص الأولية. وهى التى تدرك بجميع الحواس، ويحددها فى الحجم والشكل والرائحة، ودرجه الحرارة.

ثم تأتى خصائص أرقى من هذه، فنأتى إلى التخصص حيث تدرك بإحدى الحواس، كاللون، لكى تتم عملية الإدراك من الاتصال بشىء آخر هو النور . ونلاحظ من مذهب ألكسندر عدم معرفتنا بالإله الكامل الذى هو نهاية التطور.

ومع ذلك هذا الإله من معدن (الروح – العقل) ومع ذلك فهو يشارك الموجودات فى خصائصها الكونية، إذ إننا نرى أن الإنسان العاقل يشترك أيضاً فى خصائص المادة وخصائص الأحياء بشكل أو آخر.

يعرض بعد ذلك لآراء الفلاسفة فى إنجلترا (هوايتد) وفى أمريكا (وليم جيمس) ومذهب (جوسياروبس) ومذهب (جورج سنتيانا) ، ثم يقفو على هذا بنقد هذا الاتجاه. سوف أشير الآن إلى وليم جيمس وأنتقل إلى نقده لأدلة الفلاسفة .

أما وليم جيمس * فعنده أن معيارالحقيقة هو النفع فما هو مفيد أو نافع هو الحق . هذا المبدأ أو المعيار يطبقه فى مجالات مختلفة.أى أن معنى المفيد أو الناجح سنراه طبقاً للميدان (فى التجربة الفيزيائية) سيكون مايمكننا من التنبؤ والعمل والتأثير والإنتاج.

وفى التجربة النفسية والعقلية سيكون النافع مايفيد الفكر ويزودنا بالشعور بالمعقولية وهو شعور بالراحة والسلام.(٧١)

أما فى مجال التجربة الدينية وهى التى تعنينا هنا، فالاعتقاد يكون صحيحاً إذا نجح روحياً وإذا أعطى الإنسان الطمأنينه والراحة، وساعده على أن يتحمل أعباء الحياة، وسما به على نفسه .

وإذا سألنا جيمس:هل الله موجود أم لا ؟

يقول : إنه موجود. ولكن هناك مسائل لايمكن الإجابة عنها بالنفى أو الإيجاب ، ومنها وجود الله ، وذلك إذا أردنا الدليل الحاضر أو الأدلة المنطقية الكافية. مع ذلك لا يجب أن نأخذ بموقف (اللاأدريين) بل نجيب بالإيجاب فنقول بوجوده(ويؤكد جيمس أن مسألة وجود الله هى من هذا النوع،أى ليس عليها دليل منطقى حاضر، ولكن لنا الحق فى الإيمان بوجود الله ، إن هذه المسألة تمثل مسائل ، مثل : أهمية الفرد – قيمة الحياة تجاه الانتحار – وجود حرية الإرادة الإنسانية. ويقرر جيمس أن فى وسع الناس أن يؤمنوا لأسباب عاطفية بالرغم من انتفاء الدليل العقلى عليها)(٧٢)

ولايمنع بعد ذلك أن يوجد أكثر من إله. المهم أن يكون أكبر من الإنسان وأقوى منه وأقدر على مساعدته. المهم بعد هذا كله أن نخلص إلى رأى العقاد ، ويعنينا الرأى هنا لأنه رد يمثل تفاعلاً أو حواراً فكرياً مع الفلسفة الغربية ووجهة نظرها فى هذه القضية. وهو أمر غاية فى الأهمية فى موضوعنا لأهمية موضوع الألوهية كما أشرت.

ومايخلص إليه العقاد بعد عرضه لهذه المدارس هو وجود مشكلتين . الأولى (عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء ووجود الشر والألم فى خليقته كما يوجدان فى هذا العالم.

الثانيه محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال الحقيقة الإلهية فى نطاقها)(٧٣)

ويلمح العقاد إلى عجز الفلاسفة وإلى بروز مشكلة الشر، ولاينكر وجود الشر فى العالم وخاصة أن الديانات نفسها تؤكده لنا عندما تحرم الشرور وتعاقب عليها.

ولكنه كان ينتظر من هؤلاء الفلاسفة أن يحلوا المشكلة بطريقة أخرى غير ما قدموا لنا فإذا لم يستطيعوا التوفيق بين فهم العالم مع الاعتقاد فى قدرة الله، فعلى الأقل كان يجب أن يقدموا لناصورة أقرب إلى العقل، وأصح نظراً، وأثبت برهانا ، فإذا كانت المشكلة قد جاءت من عدم القدرة على التوفيق بين القدرة المطلقة وبين الشر، فعلى الأقل كان يجب أن يكون تصور الإله المقدم أكثر معقولية من الإله القادر على كل شيء ، إذا كان ذلك فى زعمهم غير معقول . ولكن ماقدموه من حلول لايقبلها العقل ببرهان ولايقبلها باعتقاد ولابتخمين.

ويذهب إلى أن صورة العالم مع ذلك أقرب إلى المعقول ولا إشكال . فننظر فى العالم كما هو من ناحية الله القادر المطلق القدرة لنرى أيفهم العالم على هذا أولا.

الله المطلق القدرة إما أن يكون ولايخلق معه خلقاً مطلقاً أو يكون هناك خلق كامل لاينقص ولايولد ولايموت ولايشتهى ولايحرم من باب أولى مايشتهيه.

فأما القول الأول فلن يقبله أحد وليس فيه دليل أقوى على القدرة. كما أنها مسألة لايتمناها هنا أحد وإلا تمنى العدم. وأما الاحتمال الثانى، فمعناه أن نطلب من الإله الكامل أن يخلق خلقاً كاملين مثله فى السرمدية والاستغناء، وهذا وذاك إذن مرفوض.

من هنا – أى من استيفاء هذين الاحتمالين – نجد أننا نعود إلى القصور الواقع فعلاً أو صورة العالم كما نراه ، إذ (كيف يكون خلق محدود ولايكون لتلك الحدود مظهر من النقص والألم والحرمان)[٧٤]

فإذا انتهى من تبيان هذا الرأى حاول أيضاً أن يؤكده بمزيد من التوضيح من تجارب الناس الفكرية أو العاطفية والاجتماعية .. كيف؟.

والفارق بين الله اللامتناهى المطلق، والإنسان الفانى المحدود بعيد – ولكننا ننظر إلى الفارق بين الأب وابنه الذى لم يتجاوز عشرين عاماً فنفهم كيف أن الأب الذى تولى ابنه بالتربية والتأديب مما قد يبكى الابن ومع ذلك ليس فى الأب قسوة ولاغلظة . بل الابن يكبر فيفهم ويبتسم ولا يتهم أباه.

وعلى هذا يجب أن نقيس فهمنا لما نراه من شر فى العالم من حكمة الله التى يكون قصدها أو أرادها. وإلى غير ذلك من الأمثلة التى يسوقها العقاد.[٧٥] وإذا كان الأمر كذلك (فمن أين لنا أن نقيس جمال الصورة الأبدية فى لمحة من حاضر عابر، وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس، بل تضيق به العقول)[٧٦]

بهذه النظرة نرى أن هذه الآلام هى فى فترة قصيرة وخاطفة بالقياس إلى الأبد ، وهى الرجاء فيما سيكون – لأنها فضلاً عن أنها قصيرة محدودة هى أيضاً ليست بغير فائدة أو بغير طائل لأنها وسيلة الارتقاء والانتقاء لأنها حكم على الفاضل والمفضول، والمحمود والمذموم، ثم إننا بعد ذلك نعطى الحياة طعمها ومعناها، وبغير هذه الآلام التى تتراءى لنا لن نعرف للحياة معنى أو طعماً – ولاتقيم هذه الشرور البادية لنا عائقاً للعقل عن إدراك الإله المطلق القدرة، لأنهاأقرب الصور إلى العقل. ولأنها تنفى عنا أى تناقض عقلى قد نقع فيه بالقول بإله قادر على كل شىء ولايخلق شيئاً. كما تنفى التناقض الناشئ من القول بأن الله الذى ليس كمثله شىء يخلق إلها أخر يماثله.

ثم يبقى بعد ذلك أن هذا التصور أقرب إلى العقل الإنسانى من قبول فكرة الإله المتطور عن المادة العمياء، لأنها قديمة موجودة منذ الأبد منها يخرج الإله.

ومن أين يأتى هذا اللزوم للمادة ولإخراجها للأحياء فضلاً عن الله؟ هذا القول، أى التطور من المادة العمياء إذن . لايمكن إثباته بالبرهان المنطقى القاطع ولا بالتجربة العلمية ولا بالإيمان لعدم توافقها مع طبيعة الإيمان نفسه.[٧٧]

هى إذن مجرد تخمين من تلفيق الخيال يبحث لها عن براهين (من بعض الظواهر العلمية التى لاتستقر فى تفسيراتها وتأويلاتها على حال)[٧٨]

والتطور بهذا المعنى السابق عند الفلاسفة يعنى التطور فى كون غير محدود ، إذ يعنى هذا عدم وجود من معلوم فكيف يقال أنه يحتاج لزمن محدود فى تطوره، فالكون (لم يبدأ منقوصاً من بعض صفاته وقواه فيقال إنه قد استتم هذه الصفات والقوى فى طريق التطور والارتقاء. ولم يبدأ حركته فى خط مستقيم فيتحرك من نقطة إلى مابعدها فى الزمان والمكان)[٧٩]

وليس للدين حاجة إلى القول بالتطور، ثم إن التطور فى الكون المادى لكى يفهم يحتاج مانقيسه إليه وهو يحتاج فى قياسه إلى مخلوق حى، ثم قياسه إلى حادث مقصود قبل أن يقع فى الزمان الذى وقع فيه.

إن الحكم على الموجودات لايتم إلا بالقياس إلى الكائن الحى.

الماء سائل والهيدروجين والأوكسجين اللذان يتكون الماء منهما غازان. فما الذى يجعل الماء فعلاً أرقى منهما؟.

إن السيولة فى ذاتها ليست أرقى من الغازية ولاممتنعة على الغازات. إذن فإنما نقيس هذا الأمر بقياسه على أنه أنسب لحياة بعض الأحياء.

وقس على ذلك ، فالكواكب ليست أجمل من السديم المتوهج إلا لمناسبتها لوجود الحياة، ثم كيف نقول إن تحول السديم إلى كواكب ضرب من التطور والارتقاء.

إذا قسنا ذلك علمياً فإن هذا يعنى بداية برودته وتسرب الحرارة ونزوع المادة للجمود. ولكن إذا علمنا أن هذا ما يؤدى إلى بداية ظهور الأحياء، علمنا معنى القصد والتدبير وأن المسألة إذن ليست مجرد قانون آلى يطرد فى مجاهل ضرورة عمياء[٨٠] .

ثم نأتى إلى قول الفلاسفة بتطور الحياة عن المادة ثم تطور العقل الإنسانى عن الحياة. وإذا أثبتنا ذلك ، ألا نقع فى شىء من التناقض ؟ على الأقل لماذا نعرض عندئذ أن نصيب الكون من العقل محدود ولاسيما أن نصيبه من المادة غير محدود منذ الأزل؟

ويعيب بعض الفلاسفة على المتدينين خلع الصفات الإنسانية وتصورات الإنسان على الله والوجود، وإن تصورهم الله على أنه الخالق إنما جاء من رؤيتهم للإنسان وهو متعلق ببعض موضوعاته.

وهنا يرد العقاد ويدحض هذه الحجة أو قل إنه يتنبه إلى المأزق فيها إن صح التعبير، وأن هذا المأخذ الذى يأخذه الفلاسفة على المتدينين يقع فيه الفلاسفة أنفسهم فى قولهم بالتطور من المادة . أى أنهم يسبغون القصور الإنسانى على الكون، وكيف؟

إن مايفعله الفلاسفة هو تصور الكون على غرار الإنسان طفلاً فصبياً فيافعاً فشاباً فرجلاً فكهلاً ، وهو يترقى باستمرار. فكيف يكون لامحدداً فى القوة والاتساع ثم نتصور بعد ذلك نموه كالنمو الملحوظ فى الأحياء التى تنمو إلى أجل وإلى غاية، بينما فى حالة الكون لابداية ولاغاية. إلخ ما نفترضه من هذه الفروض.

يرفض العقاد هذه الفروض وينقدها، وهو يستعرض العديد من الفلاسفة فى تصورهم للألوهية فى الفلسفة الفرنسية ، ويأخذ برجسون مثلاً والفلسفة الألمانية – نيتشه وهارتمان وشبنجلر . ثم ينقد هؤلاء ويرفض هذا التصور وغير هؤلاء وهؤلاء، ككروتشه.والمهم هو تناول العقاد لهذه الاتجاهات الغربية بلا حساسية أو تعالٍ من موقع دينى يرفض اجتهاد الآخر، وإن لم يتبعه فى نتائجه، إذ يقف عند معتقده مؤمناً مفكراً لامقلداً. وعموماً يرجع العقاد هذه الاتجاهات فى الفلسفة المعاصرة لينتهى إلى أنها تؤدى إلى نتيجتين:

١ – انها كلها تدين (بالتطور أو لتعبر من بساطة إلى تركيب ومن وضع إلى وضع)[٨١]

ويرى أن هذا القول بالتطور أو التغير يستلزم وجود عقل يريده ويدبره وأما المادة العمياء فقد كانت بالأمس وهى كائنة اليوم كما كانت سرمدية بلامصير أو غاية. واللزوم المنطقى يقول بأن المادة إذا كانت أبدية فلن تزيد وأن يأتى محلها جديد . ولكن اللزوم المنطقى يقول أيضاً إنه لايمكن أن يحيط الناقص بالكامل أو العقل المحدود بالعقل المطلق المدبر.

٢ – والنتيجة الثانية أن العلوم التجريبية التى استبدلت المنطق الاستنباطى بالاستقراء إنما كانت تقوم على المعارف القديمة من ناحيتها الفلسفية والمنطقية، لتؤكد على أهمية الاستقراء أو التجريب .

ونتيجة لهذا جاءت هذه الفلسفات لتقول بأن هذه العلوم هى المصدر الرئيسى للمعرفة فى الكون والحياة.

وهنا يرى العقاد ملحوظة نافذة وهى أن هذه الثورة على عالم العقيدة فى الفلسفة قد تبدو وكأنها تنكر العقيدة والإيمان . ولكنها فى نفس الوقت تؤكد شيئاً آخر وهو إمكانية المعرفة بدون التجريب والاستقراء.[٨٢] وذلك واضح بالطبع لأن هذه الفلسفات قد انتقلت من ميدان الفيزيقا إلى الميتافيزيقا.

وينتقل بعد ذلك لمناقشة العلوم الطبيعية والمباحث الإلهية ، وقد تحدثنا عن هذا الموضوع في الفصل الثاني تحت عنوان (الإيمان) ، ليفرق كما وضح بين رأى العلم ورأى العالم فى هذا الشأن ، لأن عالم البيولوجيا الذى يدرس أعضاء الجسم الحى مثلاً لا يستطيع أن يعرف اختلاف الخلية الحية من الخلية الميتة، ولا يستطيع أن يحدد ماهية الحياة نفسها، إذ ثمة فرق كبير بين عمل الأعضاء والقوة التى تعمل بها.

ثم يؤكد على مقولته التى يسميها ثقه البديهة بين العالم والآخر فى التخصصات المختلفة .

وينتقل إلى ثقة البديهة فى مسألة الإيمان. (فثقة البديهة لازمة فى مقررات العلم فضلاً عن مقررات الإيمان بالغيوب ولزومها يقتضيه العقل ولايعتمد على وحى البديهة وحده، أو على مجرد التسليم)[٨٣] وإذا لم يعرف العالم فليقل إنى لا أستطيع أن أعرف هذا ولكن ليس من العلم فى شىء أن يجعل الجهل مرجعاً للوجود كله، لأن الأمر أكبر من هذا ، والذى لايعرفه ولايحيط بحدوده موجود لاشك فيه.[٨٤]

وينتهى العقاد إلى اعتبار التوحيد أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان فى أرفع حالاته العقلية والخلقية * والإله الواحد ذات ولا يصح للعقل أن يفهمه على غير ذلك لأن الذاتية هى أعلى درجات الكمال التى يتصورها والتى نراها، وحتى فى سلم الكائنات سنجد أن الذاتية تظهر كلما ارتقت عند درجة ارتقاء من الجماد إلى النبات ، وفى النبات نرى مثلاً فيه تعيين ثم الحيوان ثم نرى أحاد الإنسان فهذا المقياس هو أصدق المقاييس. وهذه الذات لايمكن أن نعددها بالصفات التى نعرفها.

ومن هنا يرفض العقاد تعدد الصفات استناداً إلى الجوهر البسيط، لأن البساطة الإلهية لايمكن أن نحكم عليها بما تحيط به العقول بل هى خارجة عنها. وقد كان حال العقل الإنسانى فى إدراك البساطة فى المادة بسيطاً من الجهل بإدراكها. والذهاب إلى ضروب شتى من التعليل ومحاولة التفسير ، كأن يقال بالأصول الأربعة للمادة عند اليونان ، وتفسير التركيب بتعدد العناصر ثم نصل إلى القول بأن الذرات إشعاع والأجسام إذن نور بسيط فكل ما نعلم عنه أنه حركة فى الفضاء.

ويرفض أيضاً نفى الإرادة عن الله ، على اعتبار أن الإرادة اختيار بين أحوال، والله منزه عن الحال، والسبب عنده يكمن أيضاً فى مغايرة معنى الإرادة الإلهية لإرادتنا.

وكذلك يرفض القول بعلم الله بالكليات فقط دون الجزئيات، إذ لايمكن أن نقيس علم الله على علمنا.

ويجب أن ننتهي عندئذ إلى القول (ليس كمثله شيء) فالله كمال مطلق والعقل الإنساني محدود وأن يحيط المحدود باللامحدود[٨٥] وهنا ينتقل العقاد إلى مسألة كلامية هامة وهى صلة العقل بالإيمان إذا قلنا إن الله مطلق والإنسان محدود وبالتالي لايستطيع إدراك الله - فكيف تحدث الصلة بين الله والإنسان؟

إن المستحق الإيمان هو الله المطلق وعندئذ يمكن أن يكون سبب هذا الاتجاه هو التفضيل، فهل يطلب من الإنسان الإيمان بإله غير كامل ؟ ثم إنه لايمكن أن يوجد الله المطلق ولايوجد الإيمان به؟.

فكيف حل هذه المشكلة التى طرحها ؟ بالخروج عن حدود العقل. فليس الإنسان عقلاً فقط ، أى فى الإنسان وسائل أخرى للإدراك والاتصال بالمطلق ، ولكن هذا فى نفس الوقت لايعنى إلغاء عمل العقل فى مسألة الإيمان.[٨٦]

عمل العقل كبير ولكنه ليس الوحيد. وعليه أن يعرف حدوده. وهى أن يميز ويعرف الحدود بين عقيدة وأخرى، بين عقيدة الشرك مثلاً وعقيدة التوحيد، وأن يفرق بين أدلة الإيمان وأدلة الإنكار.

إن دور العقل هنا هو دور التساؤل فى حدود الموضوع، أى قضية الإيمان نفسها ، فيلاحظ مثلاً الضمير المؤمن والضمير الذى خلا من الإيمان، ثم له أن يتأمل هل يمكن التوقف عن الإيمان بالمطلق لمجرد اتصافه بالكمال.

عندئذ يعرف العقل حدوده فيلزم عليه إذن أن يعرف شيئاً آخر هو (الوعى الدينى) على أنه ضرورة وأنه واقع لازم الإنسان فى ماضيه وسيلازمه فى مستقبله[٨٧] . نحن إذن أمام ثلاث وسائل فى معرفة الله كل منها تؤدى دوراً: العقل، والوعى الكوني، ويضيف العقاد : والحس أيضاً. ولكن كيف؟ هذه الوسيلة التى يقدمها العقاد تعتمد على المشاهدة من حال المؤمن وغير المؤمن، وهو يرى أن الإيمان ظاهرة طبيعية فى الحياة . وغير المؤمن إنسان غير طبيعى. يظهر ذلك من الحيرة والاضطراب واليأس والانعزال عن الكون إلخ ما نشاهده عليه . ولكن هذه الملاحظة فى الحقيقة لايمكن تعميمها ، ربما كانت مشاهدات خاصة بشخص بعينه ، ولكن لايمكن تطبيقها على كل

الفئة (أعنى غير المؤمنين) ، ثم يضيف أن المنكر لا يقدم حجة إن قال إن الإنكار ممكن فى العقول ، بل هى حجة للمؤمن على المنكر غير سوية أو غير الحالة الطبيعية .

والخلاصة:

«إن الحس والعقل والوعى والبديهة جميعاً تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة، يفضله المؤمن ويدين به المفكر ويتطلبه الطبع السليم»[٨٨]

الألوهية فى العقيدة الإسلامية

تناول العقاد أيضاً الحديث عن الألوهية فى العقائد غير الكتابية والكتابية، ويهمنا هنا حديثه عن الألوهية فى العقيدة الإسلامية . يقول : (فإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على (الضمير الإنسانى) وبشر الناس برحمة السماء – فرسالة الإسلام التى لا التباس فيها، أنها أول دين تمم الفكرة الإلهية وصححها مما عرض لها فى أطوار الديانات الغابرة)(٨٩) ومن هنا ، فالفكرة الإلهية فى الإسلام كاملة من شتى الوجوه والصفات. تتساوى من حيث القدرة والقوة والرحمة والمحبة، فلا تغلب صفة على صفة. ومن هنا جاء مايمكن اعتباره رداً على الفكرة الأرسطية التى نزهت الله عن الإرادة بوصف الإرادة طلباً وهو لايطلب إلا نفسه كما أنه فى المذهب الأرسطى لايعلم الكليات ولا الجزئيات باعتبار أن ذلك من خصائص العقل الإنسانى، وبالتالى فهو لايعنى بالخلق رحمة أو قوة. وإنما يسعى الخلق إليه طلباً للكمال .كما جاء فى القرآن مايفيد رداً على يهود العرب الذين ربما كانوا قد تأثروا بالفكر الأرسطى وذلك فى قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم، ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان)(٩٠)

وقد ذكر القرآن الخلاف بين الأديان المختلفة فى سور عديدة منها فى سورة الحج : (إن الذين آمنوا والذين هادو والصابئين والنصارى والمجوس، والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شئ شهيد)(٩١)

وفى إشارة إلى الدهريين جاء فى سورة الأنعام(وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين)(٩٢) ومن هناجاءت فكرة الإسلام عن الإله متممة للأفكار الموزعة فى الديانات والعقائد والمذاهب الفلسفية.

(ولهذا بلغت المثل الأعلى فى صفات الذات الإلهية، وتضمنت تصحيحاً للضمائر وتصحيحاً للعقول فى تقرير ما ينبغى لكمال الله، بقسطاس الإيمان وقسطاس النظرة بالقياس)(٩٣)

ومن المشكلات التى أثيرت قبلاً فى الفكر الفلسفى والفكر الدينى وحلها الإسلام إذ جاء فيها بالقول الفصل مسألة البقاء والفناء، فتصور الإسلام هو أن وجوداً أبدياً يخلق وجوداً زمانياً، وغير ذلك غير متصور فى العقل. فالقول بوجودين سرمديين غير مخلوقين أحدهما مجرد والآخر مادة ، غير متصور فى العقل. وإذن فالأمر يرتبط بتصور الزمان.

فالزمان يرتبط بالحركة. والحركة متصورة فى عقل الإنسان ومصاحبة للوجود المخلوق، ولكنها ليست مصاحبة للوجود الأبدى – الوجود الإلهى. وهنا يستعين العقاد بفكرة الغزالى التى عرضها فى مقال «فلسفة الغزالى»[٩٤] عن الزمان، ولكن هذا التصور طرح مشكلة عند البعض إذ تصور أن هذا معناه عدم وجود صلة بين الله والخلق بمقتضى القول بالتنزيه الكامل وذلك لبعد المسافة.

ولكن عند العقاد أن هذا وهم فى الشعور وخطأ فى التفكير. إذ يرتبط أيضاً بفكرة الكمال غير المحدود ألا يكون ثمة عازل بينه وبين أى موجود. والقرآن يقول (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)[٩٥] وكذلك : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)[٩٦] والمسيحية يصح أن تسمى دين الحب ولذا فلا تشريع فيها، أما الإسلام فهو دين الحق فلزم أن يأتى بالتشريع.

(وإذا بقى الإيمان بالحق، فقد بقى أساس الشريعة لكل جيل، وفى كل حال). وهو مع ذلك لايغفل عن الظروف التاريخية والجغرافية التى جاءت فيهما الديانتان.

البراهين القرآنية :

يستعرض العقاد بعد ذلك البراهين القرآنية فيشير إلى أن كتاباً من الكتب المنزلة لم يحو ماحواه القرآن من البراهين، وتعليل ذلك يرجع إلى أسباب:فغياب البراهين فى التوراة كان لأن الإسرائيليين كانوا يؤمنون بـ « يهواه» ويؤمنون بآلهة أخرى معه أيضاً، ولكنهم كانوا يخصون يهواه بهم وحدهم كما أنهم شعبه المختار، فلم تكن هناك حاجة إلى براهين للإثبات وإنما كان كل الأمر هو تخويفهم من غضبه ونقمته، وألا يعبدو ا رباً غيره من الأرباب.

وكذلك الأمر فى المسيحية، فعندماجاءت كان الخلاف فى دين اليهودية يدور حول نظام الرؤساء والكهان واستخدام الدين لأغراض دنيوية. ولم يهتم الدعاة المسيحيون بتمحيص القول فى الربوبية إلا بعد أن انتشرت المسيحية فى بلاد اليونان والرومان وغيرهم. وأما القرآن فقد جاء إلى الناس كافة وفى كل عصر، وجاء أيضاً إلى أناس لايؤمنون بإله وأناس يشركون أو أناس يدينون باليهودية أو بالمسيحية ، ويختلفون فى مذاهب الربوبية والعبادة. ومن هنا كان لابد أن يهتم بإقامة الدليل والبرهان، وأن يحكم العقل عند إقامة الدليل فى التفريق بين عبادة وعبادة ، وكذلك بين عبادة الله الأحد وعبادة الآلهة المتعددة.

وصحيح أن القرآن قد جعل الهدى من الله، ولكنه جعله أيضاً من طريق العقل والإلهام بالصواب.

ومن ذلك آيات كثيرة : (قل إن الهدى هدى الله)[٩٧]

(وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لايعقلون)[٩٨] .

هذه البراهين مثلت البراهين القرآنية وإن لم تشملها، وهى أيضاً أحاطت أو حوت البراهين التى قدمها الحكماء ، والتى أشرنا إليها أيضاً.

والبراهين التى أكد عليها القرآن هى أقوى البراهين السابقة وأحقها بالنظر ، وفيها برهان ظهور الحياة من المادة (يخرج الحى من الميت)[٩٩] ،(وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة)[١٠٠]

ثانياً : برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجا)[١٠١]

(وانبتنا فيها من كل زوج بهيج)

ويلاحظ العقاد أن محاولات الماديين تفسير ظهور الحياة فى المادة الحية تفشل دائماً أو أنها تنتهى عند تحصيل الحاصل ، فكأنهم يرفضون الإيمان بالله لأنهم لايصدقون إلا ما هو فى عالم الحواس والمشاهدة.

ومن أقوالهم فى ذلك الشأن، أعنى تفسير ظهور الحياة فى المادة، أن المادة فيها طبيعة الحياة بعد التركيب والتناسق. وهذا يفسر الواقع المحسوس بالواقع المحسوس. ومنهم كاللورد (كلفن) الذى يرجح أن جراثيم الحياة جاءت إلى الأرض من الفضاء عن طريق نيزك . وهذا لايفسر ظهور الحياة فى موضعها الذى انتقلت منه إلى الأرض.

وأمام العقل الآن فرضان : الأول يقول إنها خاصة من خواص المادة ولازمة لها ولاحاجة لخالق مريد. والثانى القول بوجود خالق مريد ويعلم ما أراد.ولننظر الآن فى الفرضين:إن قولنا بأن الحياة نشأت عن المادة دون حاجة لخالق مريد إنما يعنى أن الحياة قد ظلت معطلة ملايين الملايين من السنين، بل فوق ذلك . ولايفسر لنا لماذا نشأت الحياة فى زمن معين يحسب تاريخه بالآلاف؟ وأين هذا من ملايين الملايين من السنين؟ إذ كيف نفسر مع قولنا بأبدية وأزلية المادة ظهور الحياة فى هذه الفترة القليلة جداً قياساً للأزل. كيف نفسر ذلك ونحن نقول إن ظهور الحياة كان مجرد اضطرار بلا إرادة تريده ولا اختيار؟ فالإرادة وحدها هى التى تعنى وجود مريد ، وهى التى تفسر اختيار زمن دون زمن وكوكب دون أخر.

وإذا كانت طبيعة المادة ملازمة لها ومن هذه الطبيعة المادة ظهرت الحياة. فكيف تتعطل ملايين الملايين من السنين ؟ما الحاجة إلى كل هذا المقدار من الزمان؟ إذا كان هذا يعنى أن الحياة مصادفة . ولكنها مصادفة تحتاج لتدبير ونحن نعرف أن ليس للمادة تدبير.

ويرى العقاد أن المسألة هنا مسألة ترجيح، ولكن لابد للترجيح من أسباب ، أى أن لنا أن نأخذ بالفرض الأول أو أن نقول إن سبب وجود الحياة مدبر خالق مريد.

ولكن لابد من الترجيح عندالاختيار لأحد الفرضين.

وعنده أن الفرض القائل بوجود إله قادر مريد هو السبب الأرجح والأيسر . أما الفرض الأول فهو فرض عسير أو أعسر، وليس من سبب لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير.(١٠٢)

ونعود فنسأل:ولماذا كان الفرض الثانى أيسر ؟

فيجيب : إننا لانستطيع أن نقول إن قوانين المادة العمياء قد اختارت لظهور الحياة هذا الزمان وهذا المكان. ولا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة فى شأن الحياة لاتسرى إلا بعد ملايين الملايين من الدهور منذ أزل الأزلين، ولكننا نستطيع أن نقول إن اختيار الزمان والمكان من فعل مختار مريد، وإنه هو الذى يعلم ما قد اختار وماقد أراد. لسنا بعد هذا محتاجين إلى التساؤل عن اختيار الزمان والمكان لظهور الحياة لأنه – مع وجود الخالق المريد – لاتكون الحياة الحيوانية أو الحياة الإنسانية هى أول نشأة للحياة الكونية فى الزمان كله والمكان كله، وإنما هى ظاهرة من ظواهر الحياة الكونية لاعجب أن يكون لها وقت محدود وحيز محدود) (١٠٣) .

إن انتظام المادة فى دورات أو أفلاك قد لايثير العجب لأن الانتظام من الحالات التى قد تقع للمادة . ولكن كيف تنشأ المادة لنفسها أسماعاً وأبصاراً وأفئدة؟، إن العقل لايقبل هذا بغير تفسير. والتشابه الذى يشير إليه البعض بين الآلات والتركيب الإنسانى أو عمل الجسم الإنسانى لاينفى ذلك بل على العكس، إنه يؤكده لأن الآلة لاتعمل بغير صانع مريد، ولايفسر عملها علمنا بقوانين الحرارة والحركة دون الرجوع إلى إرادة المهندس المسخر لهذه القوانين ، وإذا كان مثل هذا البرهان يعرفه الإنسان من مجرد النظر الخارجى العابر لعمل الجسم الإنسانى، فإن التقدم الحديث فى العلوم والفيسيولوجيا خاصة يؤكد لنا ذلك.

فبعد أن عرف الإنسان أخفى الأسرار فى الجسم الإنسانى أو الحيوانى أو النباتى عن طريق المجاهر والتحليلات، وعرف كيف تعمل هذه الأجسام ومم تتكون وكيف تتساند وظائفها، يزيد العجب ويظهر معنى القصد أجلى وأوضح. وهو يستشهد بعلماء الفيسيولوجيا فى هذا الميدان ، إذ يعرض لقول أحدهم عن الخلية البروتينية وتركيبها، إذ تتألف من سلسلة فيها بضع

مئات من الحلقات. وأن تركيب كل حلقة إنما هو من ذرات من الأحماض النوشادرية التي يعرف منها حوالي العشرين. ومع أنه قد يقع كل منها في موقعه مع تعيين الاختلاف في النسبة أو الترتيب ولكن مع ذلك (لا تراها في بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف)(١٠٤)

إن النسبة في الإصابة هنا من حيث الدقة أكبر من تصورنا ، ولتقريب ذلك يقول إن الضوء يصل من طرف المجرة (يقصد مجرة درب التبانة التي تبلغ ٠٠٠ ر ٣٠٠ ألف سنة ضوئية) في ٠٠٠ ر٣٠٠ ثلثمائه ألف سنة.

فإذا أردنا أن نتصور مبلغ الدقة شبهناها برصاصة تنطلق من الأرض فتصيب عين ثور في طرف المجرة ولا تخطئه مرة واحدة. هذا مع افتراضنا أن حلقات الخلية خمسون وليست مئات.(١٠٥)

ويكرر العقاد الرجوع إلى علم وظائف الأعضاء ليؤكد على وجهة نظره في معنى القصد في العقل الإنساني ووضوحه من تكوين الأحياء . ويجد في ذلك أن القرآن خاطب الأحياء بلغة الحياة، وخاطب العقلاء بلغة العقل عندما أكد على برهان الحياة وبرهان النسل في سياق التدليل على وجود الخالق. وكذلك برهان القرآن على وحدة الخالق في قوله تعالي (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)(١٠٦) أو مايعرف ببرهان التمانع عند المتكلمين.

ولكن هل هذا البرهان برهان إقناعي أو خطابي أو هو برهان قاطع؟

يعرض العقاد للآراء المختلفه في الموضوع ، ولكنه يأخذ بالرأى الأول ويقدم حجته بالقول بأن برهان التمانع إقناعي قائم على حجة جواز الإتقان. وعدم لزوم الخلاف عقلياً كما ذهب التفتازاني، فعند تلميذ محمد البخاري أنه يجوز أن يسوق الله برهاناً إقناعياً ، وذلك لاختلاف العقول المخاطبة، ولأن العامة لاتفهم البراهين القطعية والأصلح معها البراهين الخطابية.

ولكن الرافضين لذلك حجتهم أن ذلك يعني أن الله ورسوله يعلم ما لايستدل به على المشركين، ومع ذلك يستدل به ويلزم عن ذلك إما الجهل أو السفه ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأخيراً يسوق دليلاً آخر إذ يجعل الاحتمالات ثلاثة عند القول بأكثر من إلهة.

الاحتمال الأول : أن تكون قدرة وإرادة كل منهما كافية لإيجاد العالم.

الاحتمال الثانى : ألا يكون الأمر كذلك.

الاحتمال الثالث: أن يكون أحدهما فقط هو الكافى.

والأول يعنى اجتماع المؤثرين الكافيين على معلول واحد.

والعقاد يذهب إلى أن الأثنينية لا تتحقق فى وجودين كلاهما مطلق الكمال، لأن معنى ذلك أن كلاً منهما بلا بداية وبلا نهاية، مطلق فى كل الصفات فهذا وجود واحد إذن. وحتى لو افترضنا وجود هذين الكمالين فلابد أن يتمايزا ولا يمكن أن يجتمعا فى تدبير المخلوقات الناقصة على وجه واحد. أوعلى حد قوله: (فإذا كان اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين... فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد، وإذا كاناهما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولايكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه) [١٠٧]

هوامش الفصل الخامس

١ - جون هرمان راندال (الابن) - جوستاس بوخلر ، مدخل إلى الفلسفه ترجمة - ملحم قربان ص ٣٠١ - دار العلم للملايين - بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - بيروت-نيويورك ١٩٦٣م

٢- جوزيف بوخينيسكى - مدخل إلى الفكر الفلسفى . ترجمة محمود حمدى زقزوق ص ١١٨ - الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٣ م .

* لقد عرض الأستاذ العقاد رأيه فى الموضوع فى كتابه (الله) ويشير جلال العشرى، أن العقاد فى كتابه (الله) لم يكن مجرد مؤرخ فقط لنشأة العقيدة وإن كان مؤرخ الفلسفة هو على نحو ما فيلسوف، ولم يكن فقط دائرة معارف كما يدعى البعض ، وإنما هو مزج معارفه بالعقل الوثاب والحس المرهف - مزجاً يجمع بين الشاعر وعالم الأخلاق، وبين الفيلسوف ورجل الدين، مع استحالة فصل الواحد من هؤلاء عن الآخرين، لأن شأن العقاد فى كتابه الله ونشأة العقيدة كشأن برتراند راسل فى كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) حيث أرخ للفلسفة من اليونان حتى الوضعية المنطقيه فى عصره. ومع ذلك فهو التاريخ الذى نخرج منه برأى راسل فى شتى مشكلات الفلسفة ومذاهب الفلاسفة ، بالإضافة لرأيه الخاص فى تيار الفكر الفلسفى وعلاقته بالمجتمع، وكذلك كان الغزالى فى نقده الفلاسفة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) حيث استعرض رأيه الخاص من خلال استعراضه لآرائهم ، جلال العشرى - مجلة الكتاب العربى - العدد العاشر (- مارس ١٩٦٥ م ص ٨ - ٩) وهو الرأى الذى نوافقه عليه، والذى ستؤكده رؤيتى لاتجاه العقاد، كما ستعرض فى هذا الفصل ، وسنقف على أصالة الرأى الفلسفى عنده فى موضوع الألوهية، وخاصة أنه يأتى فى ضوء فكر فيلسوف مسلم ومعاصر.

وانظر عثمان أمين - الجانب الفلسفى عند العقاد - مجلة الهلال - عدد خاص عن العقاد - العدد الرابع إبريل ١٩٦٧ ص ٨٨ ، حيث ، يؤكد على الجانب الفلسفى . يقول : ليس عجيباً أن يكون العقاد فيلسوفاً، ويشير إلى أزمة الإنسان المعاصر فى الاعتقاد ومشكلة العقيدة ونشدان العقاد للمثل الأعلى. ثم يقول «ويوسعنا أن نستنبط للأديب الكبير من خلال كتاباته المنوعة فلسفة «عامة» متسقة الأجزاء ، قوامها الإيمان بالروح والاحتفال بالمثل الأعلى والاعتزاز بكرامة الإنسان .» المرجع السابق ص ٩٤.

* انظر عثمان أمين - نظرات فى فكر العقاد ص ٤١ حيث يشير إلى ان اعتقاد الإنسان المعاصر هو الذى يشغل العقاد، كما شغل كثيرين من فلاسفة العصر، لأن أزمة الضمير الإنسانى هى الأزمة الشاملة لجميع الأزمات فى عصره ، وحيث يرى العقاد أن القرن العشرين يشهد عودة إلى الإعتقاد . ١٩٦٦مكتبة الثقافة (٥٣) الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٣ - العقاد - أنا ص ١٥٢ - دار الهلال - بدون تاريخ .

٤- فيلسيان شالى - موجز تاريخ الأديان - ترجمة حافظ الجمالى ص ١٥ الطبعة الأولى - ١٩٩١م.

٥ - العقاد - الله ص ١٣ - الطبعة السابعة - دار المعارف بمصر - بدون تاريخ.

* وتحدث العقاد فى كتابه عن أبى الأنبياء (إبراهيم) ليؤكد أن دعوة الخليل اقترنت بالتوحيد واقترنت بالعبادة إلى ما فوق الطبيعة ، ويعتبر أن هذه من الفتوح الكبرى فى حياة الإنسان. هى أكبر من فتوحه فى تسخير النار أو الحيوان والكهرباء أو حتى الذرة لأن هذه الفتوح فيما يملكه الإنسان . أما عقيدة التوحيد فهى ملاك الإنسان كله فيما يعلمه وما لايعلمه وفيما بيديه وفيما يخفيه. وإنها غيرت عالم الإنسان الظاهر وعالمه الباطن ، ولأنها صححت مقاييس الفكر وبدلت علاقة الإنسان بنفسه وبدنياه ولأن حقائق الكون لن تتكشف لإنسان ينظر إلى الكون أشتاتاً مفرقة بين الأرباب. من هنا صدرت كل فكرة عظيمة عن الكون من عقل فيلسوف مؤمن بالوحدانية وإن لم تبلغه دعوة الأنبياء لأنها ترتبط بميزان العدل الإلهى بين الناس، فارتفع الإنسان حين رفع عبادته من الطبيعى إلى مافوق الطبيعى ، وحين أصبحت حاجته إلى المعبود شيئاً أرفع من البدن وضرورات الغرائز . كان أقل من الطبيعة ومسلوب الحيلة أمامها فأصبح أعظم منها لايعنيه غضبها ورضاها. وعندما ملك الذرة الكبرى ملك من الطبيعة قوتها الكبرى وإن يكبح جماحه فى أن يضل ويطغى إن قدر له أن يكبحه إلا بسلطان من ذلك الفتح.

انظر العقاد - إبراهيم أبو الأنبياء - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٦٧ م ص ٦ - ٩

٦ - العقاد - الله ص ١٥.

٧ - العقاد - الله ص ١٩.

٨ - انظر فيلسيان شالى - المرجع السابق ص ٢١ /٢٣

٩ - انظر المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية ص ١١٣ - القاهرة ١٩٨٣.

١٠ - العقاد - الله ص ٢٣ .

١١ - العقاد - الله ص ٢٥ .

١٢ - العقاد - الله ص ٢٧ .

١٣ - العقاد - الله ص ٤١ .

١٤ - العقاد - الله ص ٤٢ .

١٥- العقاد - الله ٤٣ .

* تعرض إسماعيل مظهر لكتاب الله بالنقد . واتجاهه واضح فى هذا حيث يقول أن المسلمين اختصروا الطريق بقولهم أن الله ليس كمثله شيء ، فأرادوا أن يعجزوا العقل وسدوا عليه المسالك ليحتفظوا بوحدة

الاعتقاد بعيداً عن الشك كان الرغبة فى الاعتقاد توجد أولاً ثم توجد العقيدة. ويرى أن جوع الإنسان الشك أكثر من جوعه للإيمان أو للاعتقاد، فالشك عنده يوجد أولاً وبالتالى يرجع اعتقاد الإنسان بأن للكون سبباً إلى الإنسان نفسه. ويأخذ أبيات الزهاوى:

لما جهلت من الطبيعة أمرها	وأقمت نفسك فى مقام معلل
اثبت رباً تبتغى حلاً به	للمشكلات فكان أكبر مشكل

وهو يرفض أيضاً فكرة الوعى الكونى، ويحاول أن يناقش العقاد فيما ذهب إليه وأدلة العقاد التى ساقها ولايخرج مجمل كلامه على آراء المنكرين والماديين، حيث يرى أن الفكرة الإلهية فرض ضرورى نتج عن عجز العقل البشرى لتعليل الكون. ويرى أن فكرة العلة الأولى أو (الله وعى) أخص من التشبيه لأن وعى الإنسان هو الذى أدى به لهذا القول ، وقد رد العقاد على إسماعيل مظهر فى نقده لفكرة (الوعى الكونى) واستشهاده بأوجست كونت ظل أن الاعتقاد فى الله أو الذوات العاقلة باطل نخفى وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية ، فأشار العقاد إلى إغفال إسماعيل مظهر أن كونت فى وضعيته لاينفى وجود ماوراء الطبيعة أو ضرورة الاعتقاد،وإنما يقول بقصور العقل البشرى عن معرفة غير المحدود . ومن هنا وجب اتخاذ عقيدة إنسانية لأنه وبعد كونت وجد فلاسفة يعلمون مالم يكن يعلمه فلم يكفوا عن البحث فيما وراء الطبيعة ولا ذهبوا للتناقض الذى وقع فيه لأنه يقول بترك الإيمان بغير المحدود لأنه غير محدود. إن أحق كائن بالإيمان هو الكائن المطلق الكمال فكيف يكون سبب الإيمان الوحيد هو السبب المبطل لكل إيمان وإذا قصرت المعرفة العلمية عن الإحاطة به على زعمه – فيجب أن يكون هناك سبيل إلى الشعور به بغير المعرفة العلمية وهو سبيل الإيمان. كما يرد العقاد على ماجاء فى نقد إسماعيل مظهر . وقد عقب إسماعيل مظهر أيضاً وكان هناك حوار ورد بينهما تطرق أيضاً إلى ترجمة بعض المصطلحات التى ترجمها العقاد فى كتابه .

انظر إسماعيل مظهر – فى النقد الأدبى – ص ٧ – ٤٩ – منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٦٥ م – وانظر العقاد – آراء فى الآداب والفنون ص ١٧٦ – ١٨١ الهيئة العامة الكتاب – القاهرة – بيروت بدون تاريخ.

١٦ – العقاد – الله ص ٥٠.

١٧ – ١٨ – العقاد – الله ٥١ /٥٢

١٩ – العقاد – المرجع السابق ٥٣.

٢٠ – العقاد –٤الله ص ٥٣.

٢١– انظر ولتر ستيس : الزمان والأزل مقال فى فلسفة الدين – ترجمة زكريا إبراهيم – ومراجعة أحمد فؤاد الأهوانى – ص ٣٠٠ – ٣٠١ – المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر – بيروت ٦٧ .

٢٢ - العقاد - الله ٥٤ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - بدون تاريخ

٢٣ - العقاد - الله ٥٦.

٢٤ - العقاد - الله ص ٥٧.

٢٥ - العقاد - الله ٥٧.

٢٦ - انظرعزمى إسلام - مدخل إلى الميتافيزيقا ص ٧٤ - الطبعة الأولى - مكتبة سعيد رأفت - القاهرة ١٩٧٧م.

* انظر العقاد - دين وفلسفة وفن - مقال (عقدة منحلة) حيث يشير إلى أهمية البداهة العقلية فى الإدراك وإلى مشكلة العقل الذى ينتقل بغير الوسائل المادية وقدرته على معرفه الحقائق الرياضية بينما يصل العقل المجرد ، لذلك يظل (العقل التجريبى) فى علوم الحس المشاهدة يتخبط ويحاول. ص ١٠٢ - ١٠٧ - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - بيروت - بدون تاريخ.

٢٧ - العقاد - الله ص ١١٧

٢٨ - العقاد - الله ص ١١٧.

٢٩ - العقاد - الله - ١١٨

٣٠ - العقاد - الله - ١٤٠.

٣١ - د/ على بوملحم - نحو رؤية جديدة فى ماوراء الطبيعة ص ٧ الطبعة الأولى رواد العلوم العربية - بيروت ١٩٩١ - لبنان

٣٢ - عبد الرحمن بدوى مدخل جديد إلى الفلسفة ص ٢١١ الطبعة الأولى وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥.

٣٣ - راجع العقاد - الله فصل اليهودية بعد الفلسفة من ١٥٨ - ١٦٥.

٣٤ - العقاد - الله ١٧٣.

٣٥ - العقاد - الله ١٧٤.

٣٦ - العقاد - الله ١٧٤.

٣٧ - الإمام على بن أبى طالب - نقلاً عن العقاد - المرجع السابق ص ١٨١

٣٨ - ليفى بريل - فلسفة أوجيست كونت - ترجمة د/ محمود قاسم، ود/ السيد محمد بدوى ص ٦١/٦٢ ، الطبعة الثانية - مكتبة الأنجلو المصرية بدون تاريخ.

٣٩ - العقاد - الله ١٩٦.

٤٠ - العقاد - الله ص ٢٠٤.

٤١ - العقاد - الله ص ٢٠٤.

٤٢ – العقاد – الله ص ٢٠٤.

٤٣ – العقاد – الله ٢٠٥.

٤٤ – المعجم الفلسفى – مجمع اللغة العربية ص ٢١.

٤٥ – العقاد – الله ٢١٠.

٤٦ – العقاد – الله ٢١٠.

٤٧ – العقاد – الله ٢١٤.

٤٨ – العقاد – الله ٢١٦.

٤٩ – العقاد – الله ٢١٧.

٥٠ – راجع العقاد – الله ٢٢٢/٢٢٣.

٥١ – راجع العقاد – الله ٢٢٣.

٥٢ – العقاد – الله ٢٢٤

٥٣ – العقاد – عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٧٩ – الطبعة الثالثة دار الكتاب العربى – بيروت ١٩٧١م– لبنان

٥٤ – جون هرمان راندال وآخرون. مدخل إلى الفلسفة – ترجمة ملحم قربان ص ١٩٦ – ١٩٧.

* ويناقش العقاد هذه القضية فى كتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) تحت عنوان (شبهة الشر ص ١١) وكذلك فى كتاب (عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٧٩) وانظر أيضاً (إبليس – الفصل الأول.) وانظر على أدهم – مشكلة الشر والألم عند العقاد. مجلة الهلال – العدد الرابع ١٩٦٧ – ص ٨٠ – ٨٧ . ويلخص رأى العقاد فى قوله أنه يرى (أن وجود الله أكبر من ذرع العقل،ومعنى ذلك أنه من العسير أن نهتدى إلى حل معقول لمشكلة الشر والألم والشقاء.)

٥٥ – انظر د/ جميل صليبا – المعجم الفلسفى ص ٦٩٥/٦٩٦ الطبعة الأولى.

٥٦ – انظر العقاد – إبليس ص ٧ – ١٣. كتاب الهلال – العدد ١٩٢ – مارس ١٩٦٧.

٥٧ – ماجد فخرى – تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة كمال اليازجى ص ٤٨٧ – الجامعه الأمريكية بيروت – (الدار المتحدة للنشر) ١٩٧٤م.

٥٨ – العقاد – الله ٢١٨ / ٢١٩.

٥٩ – العقاد – الله ص ٢١٩ / ٢٢٠.

٦٠ – العقاد – الله ص ٢٢٠ / ٢٢١.

* ويعبر العقاد فى ديوان (بعد الأعاصير) شعراً ليكتب تحت عنوان أيهما المستحيل ، ويتساءل أيهما المستحيل : إله يعمل كل ماشاء المخلوق؟ أو مخلوق ، يعمل كل ماشاء الإله ؟ لأن الناس تريد أن تدرك من الله كل ما تطلب ويعز عليها أن تفقد شيئاً مما يحبونه وكأنهم تخيلوا إلهاً لايخالف إرادتهم ولم يتخيلوا عبيداً ترضى بإرادة الله : ويعبر فى ذلك شعراً:

تقول فيم العباد تشقى	وربهم قادر رشيد ؟
أردت رباً بلا انتهاء	يطيع ما تأمر العبيد
يفعل ما شاء كل عبد	لا يتأنى ولا يحيد
وأنت تأبى فى العقل عبداً	مولاه يقضى مالايريد
إن فاته علم كل شىء	فالله فى علمه مزيد
أى العجيبين مستحيل	يأيها الملحد العنيد ؟!

عباس محمود العقاد – خمسة دواوين للعقاد – ديوان بعد الأعاصير – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٣م ص ٢٠٤.

٦١ – زكريا إبراهيم – دراسات فى الفلسفة المعاصرة ١٥١ – ١٥٢ الطبعة الأولى – مكتبة مصر – القاهرة ١٩٦٨م.

* ولد فى ٦ يناير ١٨٥٩ فى سيدنى بأستراليا وتوفى فى مانشستر (إنجلترا) ١٩٣٩ وهو الفيلسوف الأسترالى الوحيد الذى ينعم ببعض الشهرة وتأثر بالتيارات الواقعية الأنجلو ساكسونية السائدة فى عصره وعلى الأخص ج. أ. مور– انظر جورج طرابيشى – معجم الفلاسفة ص ٨٢.

٦٢ – زكريا إبراهيم – المرجع السابق ١٥٢.

٦٣ – رودلف ميتس – الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ج ٢ ص ٢٥١ ترجمة فؤاد زكريا مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م

* يترجمها فؤاد زكريا (التطور الطافر) انظر المرجع السابق ص٢٧٦ .

٦٤ – انظر رودلف ميتس – المرجع السابق ٢٦٤ – ٢٦٧.

٦٥ – انظر رودلف ميتس – المرجع السابق ٢٦٧ – ٢٦٨.

٦٦ – يحيى هويدى – دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٥٢ – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٨١م.

٦٧– راجع يحيى هويدى – المرجع السابق ١٧٣.

٦٨ – راجع يحيى هويدى – المرجع السابق ١٧٤.

٦٩ - انظر عبد الرحمن بدوى - موسوعة الفلسفة ج ١ ص٢٢٤ الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٤م.

٧٠ - العقاد - الله ٢٤٣ -

* عالم نفس وفيلسوف برجماتى ولد فى نيويورك يناير ١٨٨٤ وتوفى يوليو ١٩١٥. انظر بدوى - الموسوعة الفلسفية ج ١ ٤٤٧.

٧١ - انظر بدوى - المرجع السابق ج ١ ٤٤٨

٧٢ - بدوى - المرجع السابق ٤٥٠.

٧٣ - العقاد - الله ٢٥٥.

٧٤ - العقاد - الله ٢٥٦.

٧٥ - انظر العقاد - الله ٢٥٨/٢٥٧

٧٦ - العقاد - الله ٢٥٨.

٧٧ - انظر العقاد - الله ٢٥٨ .

٧٨ - العقاد - الله ٢٥٩.

٧٩ - العقاد - الله ٢٥٩.

٨٠ - العقاد - الله ٢٦٠.

٨١ - العقاد - الله ٢٧١.

٨٢ - انظر العقاد - الله ٢٧١.

٨٣ - العقاد - الله ٢٧٤

٨٤ - انظر العقاد - الله ٢٧٩

* انظر العقاد - الفلسفة القرآنية (العقيدة الإلهية ص ١٠٦) والإسلام دعوة عالمية (عقيدة الذات الإلهية فى الإسلام ص ١٩٢) و(حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) العقيدة الإلهية ص٣٧ .

٨٥ - العقاد - الله ٢٨٢ / ٢٨٣

٨٦ - العقاد - الله ٢٨٣.

٨٧ - العقاد - الله ٢٨٤.

٨٨ - العقاد - الله ٢٨٦.

٨٩ - العقاد - الله ١٥٣.

٩٠ - سورة المائدة أيه ٦٤.

٩١ - سورة الحج أيه ١٧

٩٢ - سورة الانعام أيه ٢٩.

* ناقش هذه القضية أيضاً فى كتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٣٧) وكتاب الفلسفة القرآنية ص ١٠٦ وكتاب (الإسلام دعوة عالمية - بعنوان : عقيدة الذات الإلهية فى الإسلام ص ١٩٢).

٩٣ - العقاد - الله ص ١٥٥

٩٤ - العقاد - فلسفة الغزالى ٢٣٥ - ٢٣٦ - ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافى الثانى مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر - ١٩٦٠م.

٩٥ - سورة البقرة أية ١١٥

٩٦ - سورة ق أيه ١٦.

٩٧ - سورة آل عمران أيه ٧٣

٩٨ - سورة يونس أيه ١٠٠

٩٩ - سورة الأنعام أيه ٩٥ ، والروم ١٩ .

١٠٠ - النحل ٧٨.

١٠١ - النحل ٧٢.

١٠٢ - انظر العقاد - الله ٢٣١.

١٠٣ - انظر العقاد - الله ٢٣١.

١٠٤ - انظر العقاد - الله ٢٣٢.

١٠٥ - انظر العقاد - الله ٢٣٣.

١٠٦ - الأنبياء ٢٢ .

١٠٧ - العقاد - الله ٢٣٥

الفصل السادس

الفكر السياسي عند العقاد



الفكر السياسي عند العقاد

لعل من أبرز الميادين الفلسفية التى قدم العقاد فيها مشاركة فعالة، كان ميدان الفكر السياسى . والفكر السياسى عند العقاد ، نظرية أو فلسفة من ناحية ، وممارسة من ناحية أخرى. ولا نعنى بالممارسة هنا، دور رجل الدولة، بل دور المفكر السياسى المشارك فى الأحداث السياسية لأمته ، والعالم من حوله. ويترابط العنصران عنده ترابطاً وثيقاً. ولابد للمفكر السياسى من التأثر بعصره ، وأوضاع مجتمعه السياسية. ويقال إن الفلسفة السياسية فى جملتها ، تنحصر فى تيارين فى حصادها النهائى : فهى إما تبرير للأوضاع القائمة . وإما رفض لها ، ودعوة للتغيير ، صريحة أو ضمنية. *(١)

والفلسفة السياسية فى فكرنا المعاصر، أهميتها فى حركة النهضة المنشودة، أو فى مفهوم التقدم العربى، ولقد كانت من أهم المجالات التى شارك فيها مفكرو النهضة الإسلامية، فإن قضيتنا السياسية كانت محوراً هاماً فى مأزق التخلف، ولذلك جاءت أفكار كالعدالة والحرية لتمثل مساحة واسعة عند هؤلاء الكتاب.

كما كانت فكرة الشورى أو الديمقراطية محوراً جوهرياً فى كتاباتهم. واختلف الكلام عن شكل الحكم وتعددت الآراء، ولكنها فى جوهرها تدل، بما احتلت من اهتمام – على مكانتها فى حركة التقدم. وأستطيع أن أقول إننا لن نجد مفكراً أو مصلحاً فى فكرنا الإسلامى المعاصر إلا وقدم إسهاماته فى هذا المجال. منهم من تأتى كتاباته فى سياق فكر سياسى متكامل ، ومنهم من يكتب عن الحرية أو العدالة أو النظام السياسى ناقداً أو طارحاً آراء إصلاحية ترتبط بفترة من التاريخ العربى الإسلامى الحديث والمعاصر.

وارتبط الفكر السياسى العربى أيضاً بالفكر الدينى قبولاً ورفضاً، أعنى انطلاقاً وتأسيساً على الفكر الدينى، أو باستبعاد الدين من المجال السياسى فى بعض حالات، منها مايرفض الحكم الدينى على أساس فصل السياسة عن الإسلام ، أو اعتبار أن الإسلام لايفرض شكلاً معيناً للحكم ولايلزم باتباع نظام سياسى خاص . ومنهم من يستبعد الحكم الدينى تماماً فاصلاً الدين عن السياسة لاعتبارات أخرى معلنة أو غير معلنة أحياناً أخرى. ولكن كانت معظم الاتجاهات ذات الفاعلية هى تلك التى ربطت بين الدين والسياسة بشكل أو آخر، إذ إن القول بأن الدين مصدر

أساسى للتشريع وهو نص فى مضمونه يجمع بين الدين والسياسة بشكل قد يصل إلى حد جعل الحكم إسلامياً، اعنى مايسمى بتطبيق الشريعة. وقد أخذ فى البداية صورة الدعوة إلى الخلافة وأخذ أحياناً أخرى شكل الدعوة إلى إقامة حلف إسلامى. ومرة ثالثة، عند الإخوان المسلمين بإقامة حكومة إسلامية، وأحياناً أخرى ارتفع الصوت ينادى بالجامعة الإسلامية. والمهم أن الفلسفة السياسية كانت محوراً هاماً فى الفكر المعاصر عندنا. فالفكر السياسى يعد بحق «أكثر الميادين نشاطاً فى الحياة الفكرية للمسلمين فى القرنين الأخيرين»[٢]

ولاتغيب عن البال أسباب ذلك، فما كانت المشكلة الأساسية للدول العربية الإسلامية إلا مشكلات السياسة ومايدور حولها داخلياً وخارجياً، فضلاً عن أن السياسة والإطار السياسى سيظل عاملاً هاماً يؤثر تأثيراً بالغاً فى كل الممارسات وكل الميادين، فلا غرابة إذن فى البحث عن إطار أو أسس للتقدم من البحث في الميدان السياسى وخاصة لما ذكرته من أهمية القضية فى عصر النهضة، وارتباط الدين الإسلامى بالسياسة، فليس الإسلام فى تعاليمه بمعزل عن الحياة السياسية ولا عن التنظيم الاجتماعى المرتبط بالتنظير السياسى فى نفس الوقت. فالإسلام هو الذى وحد العرب والذى بنى إمبراطورية تستمد قوتها من تعاليمه الروحية، وفى نفس الوقت من تعاليمه ونظمه الاجتماعية والسياسية. فالناظر فى تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعى فى عصر الرسالة سيلاحظ :

- انتفاء عنصر الوحدانية فى الفكر الدينى.
- وكذلك انعدام القانون والنظام، اللذين يشكلان دعامة كل حكومة.[٣]

ولقد وحد الإسلام العرب لينطلقوا بعد ذلك بدعوتهم الجديدة لبناء الحضارة الإسلامية. من هنا يمكن القول أن الإسلام (لم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف . لذلك لم يكن للفيلسوف الإسلامى الذى يحاول البحث فى نظام مجتمعه السياسى أن يفصل الشريعة وأحكامها)[٤]

ولاشك أن البحث فى الفكر السياسى قد تغير من البدايات الأولى لتأصيل هذا الفكر نظرياً عنه اليوم، ومنذ فجر اليقظة ، ربما لاختلاف القضايا المطروحة قيد البحث. ولكن الذى تهمنا الإشارة إليه الآن هو الاهتمام الإسلامى بالفكر السياسى. ففى الإسلام قيصر وماله لله. ولقد جاء الإسلام، والعرب غارقون فى العصبية. وكانت البداوة جوهر الطبيعة العربية ، فقاوم الإسلام ذلك

ويعمل على التوحيد وعلى بعث الأمة حضارياً وتكوين الأمة الإسلامية (فالإسلام والحال هذه - لايمكن أن يكون ديناً فحسب)[٥]

ويؤكد العقاد على هذا الاهتمام الإسلامي بالوضع السياسي، كما يؤكد على فاعلية الإسلام في المجتمع العربي وفي العالم من حوله عن طريق هذا البعد السياسي مع البعد الروحي *وإذا نظرنا إلى العالم في الوقت الذي جاء فيه الإسلام لوجدنا عوامل كلها إرهاصات بهذا الدين الجديد. فهو عالم يحتاج إلى الهداية في الجانبين ، أو هو محتاج إلى أسباب الطمأنينة التي فقدها في الباطن والظاهر معاً. ويقول العقاد وهو يصف هذا العالم (كان عالماً متداعياً قد شارف النهاية . خلاصة مايقال فيه أنه عالم فقد العقيدة، كما فقد النظام، أي أنه فقد أسباب الطمأنينة في الباطن والظاهر... طمأنينة الباطن التي تنشأ من الركون إلى قوة في الغيب، تبسط العدل ، وتحمي الضعيف وتجزي الظلم، وتختار الأصلح الأكمل من جميع الأمور.. وطمأنينة الظاهر التي تنشأ من الركون إلى دولة تقضي بالشريعة وتفصل بين البغاة والأبرياء. وتحرس الطريق، وتخيف العائثين بالفساد)[٦]

لقد فسد حال الدول في ذلك الزمن . بيزنطة ضعفت وكثر بها الجدل وأصبح علماً عليها. وفارس امتلأت بالفتن والشهوات، والحبشة اضطربت في الوجهة الدينية، كما فقدت رسالتها الدنيوية وعملها في التاريخ.

وأمة العرب وسط هذه الدول وإن كانت متفرقة، وإن كانت ليست بدولة، لكن الظروف كانت تهيئ لها هذا ، حيث سيطرت على مسالك التجارة الدولية في ذلك الوقت، في نفس الوقت الذي طمع فيه جيرانها فيها ، فتملكها الخطر من الخارج والداخل . الأول يعمل عمله في يقظتها وسباتها. والثاني يعمل عمله في وضعها على طريقين : إما الزوال أو استكمال النقص .[٧]

ومع هذا كله كان التناقض في هذه الأمة ظاهراً، فهناك الثروة وهناك عصبية السادة والترف، ثم هناك الحاجة والضعف والفاقة والشك في إمكانية الإصلاح . كلها عوامل مهيئة، بل كلها عوامل تنتظر الهداية والطمأنينة .[٨] وهي عوامل - من ناحية أخرى قد تدعو إلى الإحباط أو الفشل، أو قل على الأقل إنها عوامل ينتظر منها أن يأتي الدين الجديد بغير ماجاء، إذا أخذنا بالأسباب كما تظهر في وقتها، ففي هذه البيئة القائمة على العصبية والضلال والخرافات لاينتظر

أن تأتى الدعوة إلى إله واحد يساوى بين كل الناس. كما لاينتظر منها دعوة تمنح الإنسان حقاً واحداً يتساوى فيه جميع الناس.[٩]

ولكن هذا ماحدث، أعنى دعوة تدعو إلى إله واحد، إله يساوى بين البشر ويمنح الإنسان حقاً يتساوى فيه كافة الأفراد . وقد كان من هذه الأسباب ما تظهر للإنسان واضحة جلية ومنها الأسباب الخفية التى يعلمها الله – وهذه الأسباب لم يكن من المستطاع فهمها فى وقتها، ولكن يمكن أن نفهمها الآن بعد أن هدينا إليها. وهنا يربط العقاد أيضاً بين الإيمان بالإله الواحد، إله جميع البشر، لا إله قبيلة دون أخرى أو أمة دون أمة، وبين الإيمان بالمساواة بين أعمال الناس وحقوقهم.[١٠] والخلاصة إذن أن شمول الإسلام لمسألة السياسة حقيقة واقعة، لا أجد هنا مبرراً لإعادة التأكيد عليها . والذين يحاورون حول مسألة السياسة والإسلام هم فى الأغلب تساورهم مخاوف من سيطرة بعض الأفكار الخاصة باسم الدين.[١١]

وأما الإنكار فلا محل له. وإن كنت سأناقش ذلك فى آخر الفصل، ولكن المهم أيضاً أننا نرى اهتمام العقاد بالجانب السياسى يتسع من ناحية إلى النظر الإنسانى ، والنظر فى الأمة الإسلامية والنظر فى مشاكل الأمة العربية، ولكنى سوف أبحث أساساً عن جذور الفكر السياسى عنده، أو إن شئت قل إننى أحاول أن أصور تنظيره وفلسفته السياسية أو الأسس أو المبادئ العليا، وسوف نجده فى نظرته الإنسانية هذه يعتمد أساساً على الفكرالاسلامى ، ولكن لا مقلداً أو ناقلاً بل مجتهداً متفلسفاً، فلا يغيب الجهد الفلسفى فى هذا التنظير ولاتغيب نظرة الفيلسوف المسلم. لأن العقاد يعود دائماً إلى قاعدته الإسلامية ينطلق منها لينظر فى العالم حوله وقضاياه ثم يعود إليها مرة أخرى ، و هو ينظر عقلياً ثم يعود إلى النظر فى أصوله الإسلامية، وعندئذ نجد التوافق والاتفاق .

من هنا كانت نظرته السياسية هامة فى البناء الذى يقدمه وفى تصوره للتقدم. فإيمان العقاد بالديمقراطية إيمان راسخ، ويدافع عنها فى كل كتاباته ويؤصل لها تاريخياً وعقائدياً وترتبط عنده هذه الفكرة بكرامة الإنسان، وقيمة الفرد.

ولاشك أن الإطار الإسلامى الذى قدمه العقاد يعد أمراً غاية فى الأهمية، إذ يعد أكثر نضجاً واكتمالاً من كثير من الأطروحات المقدمة سواء فى عصره أو بعده ، وذلك فى تكامل مع فكره الفلسفى عامة.

والاحتياج إلى الاجتهاد فى قضايا الفكر السياسى ليس أقل أهمية من القضايا الفلسفية الأخرى لدينا، وخاصة إذا جاء هذا الفكر مستنداً إلى الدين دون تعصب أو ضيق أفق يحد من اتساع مناحى الحياة، أو يتجاوز ضرورات العصر وينغلق فى رؤية لا تعى أهمية الاجتهاد مع التغيرات الملاحقة لتقدم الإنسانية، أو لاتملك شجاعة هذا الاجتهاد وشروطه.

فالفكر السياسى المستند إلى الفكر الدينى، إذا جاء غير متعسف فى استخراجاته ومتكاملاً فى منظومته، من شأنه أن يتحول إلى قوة دافعة للأمة، وقوة دائمة المدد أمام الصعاب التى تواجه الشعب. ولا ننسى، حتى إذا تناسى البعض ، أو حاول، أهمية الدين وخاصة عند شعوبنا ، أياً كان الموقف الدينى فى العالم مع ماقد رأيناه. وليست العودة إلى الأصوليات فى مسألة الديانات مسألة عارضة[١٢] مع احتفاظ الإسلام مع ذلك - ليس تعصباً لدين . ولكن تقريراً للمنبع لا للحركات ذاتها - بخصوصيته فى هذا الشأن، إذ الركيزة السياسية فيه جزء من جوهر الرسالة. ولن تكون الديمقراطية أو الحكومة الإسلامية أو الحكم الإسلامى - سمه ما شئت - ضد الإرادة الإنسانية أو حجراً على حرية الإنسان.

وإذا كان العقاد قد مارس السياسة ، بل وكتب الكثير من كتاباته السياسية فى خضم التاريخ الذى عاش أحداثه السياسية مشاركاً فعالاً ، حتى سجن وهدد فى حياته وأطلق عليه الرصاص. وكذلك صعد نجمه وعلت شهرته إلا أننى هنا أركز على فلسفته السياسية أساساً - كما ذكرت. ولن اتعرض لهذه المعارك السياسية إلا بقدر ما تلقى الضوء على هذه الفلسفة . وليس فى هذا أدنى تقليل من قيمة هذه الكتابات ولكنها ضمن حركة التاريخ الوطنى. وهى من جهة ثانية تشارك فى تطور الفكر السياسى . ولكن الواقع أن هذا الأثر لايعتمد على الكاتب وحده وإنما يعود لعوامل عديدة. وقد جاءت أيضاً مصداقاً لفكره الفلسفى وتطبيقاً له. ومن هنا تترابط معه وتوضحه. والحديث عن هذا الدور العقادى، هذا الدور الوطنى يأخذنا فى قلب الأحداث وفى تاريخ الأمة وبنبض الشعب وآماله وطموحاته، آلامه وعذابه، جهاده، زعاماته ، مفكريه ، وليس الباحث وهو فى صلب البحث الفلسفى الخالص، وفى ميدان العقل فى هذا البحث بمأمن من هذا الإغراء الذى يحرك كوامنه الوطنية . ولكنى مع ذلك أمسك عن الخوض فى هذا وأرجع القارئ إلى مصادره الأولى، فالمواقف كثيرة وعظيمة فى ملحمة النضال الوطنى .[١٣]

ولكن سنلاحظ أن الموقف الأساسى سيرد دائماً إلى الإسلام ، وآية ذلك عندى أن العقاد فى أهم قضية هنا ترتبط بالحرية وهى الديمقراطية، يكتب كتاباً كاملاً عن الديمقراطية فى

الإسلام، ليقول إن الإسلام هو أول من أنشأ فكرة الديمقراطية في تاريخ العالم.[14] وسنقف على حججه في ذلك فيما بعد. ويكتب العقاد ليرفض كل النظم الشمولية التي تقيد حق الفرد أو تضفي المجموع على الفرد، فيهاجم النازية والفاشية، والصهيونية والعنصرية وكل أشكال الديكتاتورية أو الاستبداد في الأفراد أو الدول أو المذاهب، فإيمان العقاد بالحرية جوهري وأساسي، وسوف نلاحظ بعد ذلك تأصيله لهذا كله إسلامياً.

وقد ذهب الكاتب المصري نجيب محفوظ ليصفه (بأنه الحرية بكل ما تعني من أبعاد، فهو الحرية إذا التمسنا لشخصيته فكرة يرمز بها إليه. فالحرية هي الجمال في فلسفته وهي الديمقراطية في سياسته، وهي الفردية في رأيه الاجتماعي، وهذه هي القيم التي دافع عنها وسجن في سبيلها واضطهد كثيراً من أجلها)[15] بل وموافقه من بعض الاتجاهات الفلسفية المرتبطة بالموضوع تقوم على هذا الأساس، كموقفه من الوجودية. وكتابات العقاد الإسلامية تؤكد نفس الفكرة سواء في التراجم التي كتبها أو في الدراسات الفلسفية حول الإسلام.

الديمقراطية والحرية في المجال السياسي

يؤكد العقاد على أن الديمقراطية جاءت لأول مرة مع الإسلام. سيعترض البعض على ذلك لينكر ديمقراطية اليونان وديمقراطية روما. وهنا يفند العقاد هذا الرأى تاريخياً ليقدم حجته على صحة رأيه ، ومفهوم الديمقراطية في الإسلام.

إن الديمقراطية ترتبط بمسألة «حقوق الإنسان» وإذا كانت الديانات ثورة، وإذا كانت حركات الشعوب ثورة إلا أن ذلك لايرتبط بما يمكن أن نفهم منه حركة حقوق إنسانية بالمعنى المعاصر للكلمة. فإذا رجعنا إلى الديمقراطية في بلاد اليونان لم نجدها تعنى هذا. وهو يفرق بين الديمقراطية التي تقوم على مبدأ، وبين الديمقراطية التي هي خطط عملية لأمن الفتنة، أو استجلاب الولاء سواء من أبناء القبيلة أو الصناع وغيرهم من العاملين الذين تحتاجهم الدولة. وانظر إلى التاريخ تجد أن الديمقراطية في اليونان قد قامت في أسبرطة وكانت فيها النظم والإجراءات الإدارية. ولم تنشأ في أثينا التي انتشرت فيها البحوث النظرية. ثم انظر في الديمقراطية في الغرب حتى أواسط القرن العشرين فماذا تجد؟.

إن المسألة لم تكن مسألة مبدأ، إذ نجد أن الحق الانتخابي كان يرتبط بالحاجه إلى الناخبين في مصانع الحرب والجيوش، ولذلك حصل عليه العمال قبل الزراع ثم حصلت عليه المرأة عندما عملت عملها في المصانع بدلاً من المجندين. ثم حصل عليه السود في أمريكا عندما اضطرت الدولة لخدمتهم بين الحربين.[١٦]

ويرجع العقاد إلى كلمة ديمقراطية فيجد أن كلمة «ديموس» اليونانية كانت تطلق على المحلة التي تسكنها القبيلة ، ثم أطلق النظام الديمقراطي عندهم على الحكومة التي تشترك القبائل في انتخابها. ولم يكن اشتراكها في الانتخاب اعترافاً بحق إنساني يتساوى فيه آحاد الناس، وإنما كان اعترافاً بالقبيلة. واتقاء لمعارضتها وإضرابها عن العمل في الجيش وتلبية نفير الدفاع ومثل هذا الحق في رومة حق «التربيون» الذي تنتخبه القبيلة ويشتق من اسمها Tribe ولاشأن لانتخابه بما نسميه اليوم حقوق الإنسان) .[١٧]

وإذن فقد وضح الفرق بين الديمقراطية الإنسانية وبين الديمقراطية التي تقوم على الحقوق المعترف بها للإنسان كمبدأ، وبين الديمقراطية القائمة على الخطط. ولهذه الديمقراطية الإنسانية

عناصر ثلاثة:

١ - المساواة .

٢ - المسئوليه الفردية .

٣ - الحكم على الشورى وعلى دستور معلوم من الحدود والتبعات[١٨]

والشواهد على هذه الديمقراطية فى القرآن كثيرة ، (يا أيها الناس إناخلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات) و (كل امرئ بما كسب رهين) (الطور ٢١)

و (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى ٣٨)

وكذلك أحاديث الرسول ومنها :

«لافضل لعربى على عجمى ولالقرشى على حبشى إلا بالتقوى» وغير هذا كثير . وهناك اعتراض أو تحفظ يذهب إلى أن هذه الديمقراطية نبت عربى كان فى الجاهلية ثم ورثه الإسلام. أو أنه ابن للبيئة الصحراوية.

وتحفظ ثان يذهب إلى أن هذه الديمقراطية نقلت عن تربة أجنبية. ويفند الاعتراضين السابقين:

فالرأى الأول القائل بأنها بنت البيئة الصحراوية، وولدت فى الجاهلية يرد عليه العقاد تاريخياً[١٩] فهذا الادعاء لايمس إلا القشور لأنه يخلط بين الطلاقة المعهودة فى الصحراء أو الطلاقه الحسية وهى طلاقة يتمتع بها الإنسان والحيوان، وبين الحرية الإنسانية - حرية الحقوق المرعية . وإذا نظرنا إلى التاريخ لحدثنا عن الطغيان والاستبداد فى أبشع صوره ، كيف تجلى فى الجاهلية، حيث اقترنت القدرة على الظلم بمعنى العزة والجاه عند السيد والمسود فى الجزيرة كلها على السواء. يقول التاريخ إن النعمان بن المنذر وهو ملك عربى فى ذلك الزمان، كان يجعل له يوماً للرضى ويوماً للسخط، فيعطى فى الأول من يشاء ويقتل فى الثانى كل طالع عليه من الصباح للمساء. وكذلك عمليق ملك طسم وجديس كان يستبيح كل عروس يوماً له قبل زفافها إلى زوجها. وفى ذلك قالت فتاة:

فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه	فكونوا نساء لاتعاب على الكحل
ودونكم طيب العروس فإنما	خلقتم لأثواب العروس والنسل

والمهم عنده أنه سواء كانت القصة صحيحة بالكامل أو لايصح منها إلا النظم والرواية فإن جوهرها صحيح وهو ما أوردناه من اقتران الظلم بالعزة أو أن الظلم حق القادر المعتز بقدرته. وأكبر دليل على هذا ما ذكره القرآن، فلولا أن الحال كانت هكذا ماذكر القرآن، على لسان إحدى الملكات.

«إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون»(النمل ٣٤).

وإذا كانت حدثت بعض الثورات على هؤلاء الطغاة فهى ثورة النزاع على العزة وليست ثورة الدفاع عن الحرية وحقوق الرعية.[٢٠]

(فلم يكن بين الغالب والمغلوب خلاف فى شرعة الحكم أو حق الحاكم أو معنى العزة التى يستظل بها المتنافسون)[٢١]

وأما القول بأن الديمقراطية الإسلامية منقولة من تربة أجنبية فيرد عليه مابيناه من الفرق بين الديمقراطية الإسلامية من حيث هى حقوق تلازم الإنسان والديمقراطيات الأخرى القائمة على خطط عملية تمليها الضرورة.[٢٢]

وملحوظة هامه يشير إليها فى الإسلام، وهى محسوبة للإسلام فى ذلك أيضاً، وهى أن هذه الحقوق العليا للإنسان لاتحرمه حقه من الحياة ، ولاهى زهده فى طيباتها، فحق الضمير لايجور على حقه فى الحياة الدنيا.لأن الإسلام يأمره بالسعي والاستمتاع بنتيجة عمله وبزينته الدنيا، فى نفس الوقت الذى يؤكد حقه فى العدل والحرية والكرامة، وميزة الإسلام فى هذا أنه غير الأديان السابقة عليه التى لم يتعود الإنسان منها هذا، بل تعود أن تنهاه عن الدنيا وتجعل الزهد فى هذه الحياة شرطاً للحظوة فى الحياة الأخرى .[٢٣]

وأعود إلى تناوله لقضية الديمقراطية بالتحديد وفيها تفصيل . والعقاد يربط بين الديمقراطية والتقدم اللازم للأمم الإسلامية. ويربط بين الإيمان والحرية من الجانب الذى أوضحته سابقاً. ثم إن الحرية لابد لها من الإيمان وإلا لكانت حركة آلية. ويجوز لنا أن نتصور أمة ما خلت من الإيمان فى كل أفرادها، والإنسان غير المؤمن فيما يلاحظه، مضطرب قلق ، سيئ الظن بوجوده. ثم لنتصور اجتماع ملايين من أمثال هذا الإنسان، فكيف تكون الحياة الاجتماعية والعلاقات فى المجتمع الذى يضم هؤلاء الأفراد؟ إنها لابد أن تكون أمة غير طبيعية ولابد أن ينشأ

الخلل ويدب فى العلاقات القائمة، ثم ينقض البواعث التى تمسك الأمة، وتربطها برباط القانون والصالح من العادات .[٢٤]

والناظر فى التاريخ الإنسانى لايمكن أن يتجاهل الوجدان ولا يستطيع مدع باسم العلم أن يستبعد هذا، لأننا نصف الألوان ونتحدث عنها وهى فى نظر العلم ذبذبة إشعاع . عقائد الوجدان إذن قائمة فى النفوس وفى أطوار التاريخ، وقد سبق أن شرحنا هذا فى الكلام عن العقيدة.

الحرية إذن ترتبط بالوجدان والإيمان. ويصرح العقاد بباعثه على دراسته للديمقراطية فى الإسلام فيقول (دعانا إلى هذا البحث أن الأمم الإسلامية فى عصرنا تنهض وتتقدم، وأنها أحوج ماتكون فى هذه المرحلة خاصة إلى الحرية والإيمان متفقين)[٢٥]

ولكن ما أصل كلمة ديمقراطية؟ إنها لفظ يتكون من كلمتين يونانيتين : الأولى « ديموس» ومعناها الشعب والثانية « كراتوس» أى السلطة والسيادة. وإذن فالديمقراطية تعني حكم الشعب[٢٦]. وهنا يطرح العقاد سؤاله عن المقصود أو المفهوم من حكم الشعب والحكومة الشعبية؟

لاشك أن البحث التاريخى خير معين للفيلسوف وهو يحلل المفاهيم الفلسفية ليربطها بعصرها، وليستطيع التفرقة فى هذه المصطلحات فى استخداماتها المختلفة، وتطبيقاتها.

كما أن التاريخ معين آخر الفيلسوف وهو ينظر لأن الخبرة الإنسانية تتراءى له عندئذ أوضح، ولن يخلو التاريخ من عبرة، أو عبر للفيلسوف للنظر فى واقعه المعاش، فمع فهم الواقع يعطى المادة التاريخيه الخام أساساً هاماً له فى عمليته التحليلية وخاصة إذا كان التحليل يرتبط بمفاهيم شاع استخدامها وكثر تداولها، ومن هذه التحليلات التاريخية عند اليونان والرومان «هذه الديمقراطية التى تفرضها الضرورة. يتساوى فيها فضل التشريع وفضل الطبيعة)[٢٧]

وعند تناول الديانات السابقة الموسوية والمسيحية، نجد أن الموسوية فقط هى التى جاءت بتشريع ونظام للحكم كما جاء فى العهد القديم. وأما المسيحية فلأنها جاءت فى الحكم السياسى للدولة الرومانية، والحكم الدينى لهيكل إسرائيل فلم تأت بتشريع.

فماذا عن الموسوية؟ إن النظام فيها إذا وصفناه بالوصف الحديث لرأيناه يضم الثيوقراطية * و عنصرية وديمقراطية. الثيوقراطية لأن الأحبار والكهان هم الذين يختارون الحكم، والقضاة. وأما العنصرية فيه فلأنها شريعة تختص ببنى إسرائيل، وتقوم سلالة معينة فيها بوظيفة

الكهانة. وأما صفة الديمقراطية فتأتى من كون هذا النظام يسمح للشعب باختيار النظام الذى يؤثره وهو يتابع من يرشحه الأحبار حاكماً.(٢٨)

والنظرة التاريخية إلى حكومات الدول في عهد البعثة المحمدية تؤكد نفس هذه الحقيقة، فبالنظر إلى دولة الفرس ودولة الروم ودولة الحبشة، فسوف نجد في الدولة الفارسية البعد الطبقي عند الشاهنشاه في اختياره للحكام وكبار الكهنة، سواء في الداخل، وفي الخارج، وكانت الفوارق الطبيعية على أشدها، فقد حرم الشعب من الحق في الوظائف الحكومية. وأما الشريعة فكانت العرف ومايأمر به الملوك والأمراء بلاقيد بمشورة أو استشارة.

ودولة الروم الشرقية، بلغ فيها الحكم المطلق أقصى مداه،فهذا قسطنطين يلغى نظام وكلاء الشعب . وكانوا من كل قبيلة Tribe حيث كان لهم الحق في قبول الشكايات والاعتراض على ماأجحف بحق الناس.

«وجستنيان» بعده أكد على الطبقية وأبطل سلطان الشيوخ، ثم أعفى الطبقات العليا من الضرائب، وضوعفت على العامة حتى بيع الأحرار للوفاء بما يتراكم عليهم للحكومه.

والحبشة التي حكمها النجاشي الذى دان بالمسيحية فحكم بشريعتها. ثم دان الحكام بالمسيحية فاستمروا الحكم بالشريعة الموسوية ثم تلك الوثنية والخرافة والسحر إليها فالديمقراطية المتطلعة إلى النفعية مع ارتباط صلاح الحكم بصلاح الحاكم القوى. فإذا كان طاغياً فهي حكومة مستبدة، ومتى عدل منهم اتصفت الحكومة في عهد الملكين بمثابة العرف والعادة المرعية(٢٩)

هذا هو الشاهد من التاريخ فأن تكون الديمقراطية في هذه النظم إذن ولن تكون فيما قبلها، ومن قائمة على الحاجة أو الاضطرار ؛ لا على المبدأ، فبقى أن ننظر في الديمقراطية الإنسانية كما قررها الإسلام. فما هي الديمقراطية الإنسانية؟

إنها (الديمقراطية التي يكتسبها الإنسان لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور)(٣٠)

وأسس الديمقراطية الصحيحة هي الأربعة التى ذكرتها قبلاً وشواهدها القرآنية كثيرة، فالمسئولية الفردية أساس قرآني فلايحاسب إنسان بذنب آخر ولايحاسب بعمل غيره . يقول -

تعالى « ولاتزر وازرة وزر أخرى »[٣١] كما أن الإنسان لايحاسب بعمل الآباء والأجداد «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ماكسبتم ولاتسألون عما كانوا يفعلون)[٣٢] وكذلك (كل نفس بما كسبت رهينة»[٣٣] والمسئولية مقررة على الراعى فى كل موضع فى المجتمع. الإمام والرجل فى أهله ، والمرأة فى بيتها، والخادم فى المال الموكل به، وعموم الحقوق تؤكدها أيضاً آيات القرآن الكريم ، فالأنساب لاتغنى عن الإنسان وليس للإنسان إلا عمله فى الدنيا أو الآخرة.

«فلا أنساب بينهم يومئذ ولايتساءلون»[٣٤] وقد فصلت الأحاديث الشريفة هذا أيضاً.

والحكم الشورى واجب صريح (وأمرهم شورى بينهم)[٣٥] . وفى قوله تعالى (وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله)[٣٦] ورابع الأسس تكافل الأمة فى المسئولية العامة، وليس هذا إلا تماماً للمسئولية الفردية، إذ من البديهى أن الأمة قد يلحق بها الأذى من عمل فرد بها. ومن هنا كان من حق كل فرد أن يدفع مثل هذا الشر. وهذا واضح من قوله تعالى (واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة)[٣٧] . فدفع هذا الشر واجب على كل فرد على قدر وسعه وجهده (لايكلف الله نفساً إلا وسعها)[٣٨] فإذا تحققت هذه الأسس فهى الديمقراطية بمعناها الصحيح، ولاعبرة بالاسم أو المصطلح المستخدم فى السياسة، قديماً أو حديثاً ، فلنسمها ديمقراطية أو شورى أو غيرها فالمهم وجود الأسس، والديمقراطيه الإنسانية التى يقول بها الإسلام لها فضل على الديمقراطية عامة، وذلك لأنها لم تأت خوفاً ولا طمعاً بل لقد شرعت. وهى تغضب الأقوياء ولم يطلبها الضعفاء[٣٩] لقد جاءت الديمقراطية الإنسانيه كما قررها القرآن بالكرامة الإنسانية، فأكدت حق الإنسان فى المسئولية الفردية. ولم تصبح ثورة الإنسان مجرد ثورة شبيهة بثورة الحيوان الجائع أو المضروب. وقد كان فى شريعة العرب عملاً بشريعة الرومان أو على نفس الوتيرة. إن من حق الإنسان الدائن أن يسخر مدينه فيمايشاء من أعمال، رداً لدينه. ل وصل الأمر إلى تقرير خق الدائن فى أن يدفع نساء المدين إلى البغاء استيفاء لدينه.

ويقرر العقاد سبق المسلم بفضل عقيدته فى أسبقية العقيدة ورقيها على النظم السياسية قائمة، وفهم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فكما أشار فى كتاب «الله» – إلى ارتباط العقيدة نظم السياسية القائمة . ودليله من الفلسفة أن القائلين بالإله المقيد كانوا فلاسفة الإنجليز ، صة « جون ستيوارت مل » حيث كانت إرادة الحكم مقيدة بإرادة الرعية . والأمم التى شاعت

فيها الخرافة كانت تعتبر عمل الجن والشياطين من الوقائع التى تدخل فى حياة الأفراد، وتشكلها ويعمل لها حساب.

ويرى العقاد أنه حتى الفلاسفة لم يكونوا بمعزل عن الوقوع تحت هذا العامل، ففلاسفة الألمان قالوا بالإرادة، وكأنها هى صفة غالبة فى قوانين الكون. ولذلك أقروا للحكومة بالحق ولم يبنوها بالواجب .[٤٠]

فماذا كان نظام الحكومة الكونية عند المسلم كما علمته عقيدته؟.

إن النظرة الأولى إلى العقيدة الإسلامية، وهى تقرر الإيمان بالإله القادر على كل شىء تربط بهذا معنى الاستبداد والانطلاق من القوانين ، ولكن ليس الأمر كذلك إذ أكد القرآن على القانون الكونى أو السنن الكونية « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا»[٤١] ومنها قوله تعالى : « فهل ينظرون إلا سنة الأولين . فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلا »[٤٢] إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التى تقرر نفس المعنى.

والعقاد بذلك إنما يؤكد البعد الميتافيزيقى للديمقراطية أو البعد الغيبى المرتبط بالعقيدة والضمير. وليس أعمق فى وجدان الإنسان من عقيدة كهذه فى تأكيد معنى الديمقراطية الحقة، لأنها لن تقوم عندئذ على مجرد الإقناع القائم بالضرورة، أو الحاجة ، أو المصلحة المشتركة، أو العقد الاجتماعى، بل تجد وراءها سنداً يقررها ويؤكدها فى تقرير راسخ من رب الكون الخالق.

فمع القول بالإله القادر، وإثبات القول بالسنن الكونية، يأتى القول أيضاً بأن الإلزام للإنسان لايأتى بغير نذير« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً »[٤٣] « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير »[٤٤] والإله القادر على كل شىء من أول الصفات التى يقررها عمل الإنسان فى السنن الكونية، لأن هذا داخل هذه السنن، فالإنسان إذن بذلك ليس عالة على الكون ولالغوا فيه (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم)[٤٥]

وقد أكد القرآن الكريم على نفى صفة الظلم عن الله تعالى، الله القادر على كل شىء لا الإله المقيد. فالله القادر وهو أكبر سلطان، ليس بظلام وفى ضمير المسلم يرسخ الاعتقاد بعدل الله (وماربك بظلام للعبيد)[٤٦] (وما أنا بظلام للعبيد)[٤٧] (ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد)[٤٨] (إن الله لايظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً)[٤٩]

فلا يدان المسلم بغير عمله، ولايدان بغير نذير. ثم هو يعلم بماذا يدان ولماذا يدان، فإذا كان الامر هكذا، فإن النتيجة اللازمة، أن المسلم يستحى أن يدين لمخلوق بأكبر مما يدين لله تعالى الخالق. وبالتالى فإنه يرفض الظلم فى كل أشكاله بضميره قبل أن يرفضه فى الواقع. يقول : « إذ ا آمن الإنسان بحكومة الكون على هذا المثال، استحى أن يدين لمخلوق مثله بحق أكبر من هذا الحق، أويدين مخلوقاً مثله بطاعة أكبر من هذه الطاعة، ورفض الظلم فى أطواء ضميره قبل أن يرفضه فى مشهود عمله، ومسموع قوله، وجاءته الديمقراطية عفواً مالم يدفعها عن ضميره ويدفعها بيديه » .(٥٠)

بلاد البحر الأبيض المتوسط والديمقراطية:
(الديمقراطيه والبيئة الجغرافية)

وكما نفى العقاد القول بأن الحكم النيابى خاص بالبلاد الإنجليزية ينفى أيضاً القول بأن ظهور الديكتاتورية أمر لايتعلق بطبيعة هذه البلاد أوجنسياتها. وعنده أن أسباب ظهور الديكتاتورية هنا كأسباب ظهورها فى بلاد أخرى. ويناقش الأمر فى بعض بلاد البحر المتوسط: تركيا – إيطاليا – أسبانيا ، ليردها إلى الأسباب الحقيقية، ويدحض فكرة قيامها كنتيجة لطبيعة البيئة، ويعرض العقاد لصور التعامل مع مشاكل الشعوب، وعنده أن هناك طريقتين :

١ – الأولى : هى النظرة التى نجدها عند الوارث الذى يفرح بمرض مورثه لأنه ينتظر موته ليرثه. ويفرح لكل مايبشر بالموت. ويمتعض لكل مايبشر بالشفاء.

٢ – الطريقة الثانية : طريقة الأب الحنون الذى يأمل فى شفاء الابن، ويبحث عن الشفاء بكل السبل، ويسعى إلى ذلك ولو فداه بحياته.

ويرى العقاد أن الديكتاتور من طبيعته أن يظهر فى صورة الرجل القوي، وتظهر عليه سيماء البطولة والهيبة حتى أنه يعنى ببعض الأمور عن الحرية، فهذا ضرورى له حتى يصدق الناس أنه يملك القوة التى يصول بها على أبناء وطنه(٥١)

ويرى العقاد أن الدعوة ضد الديمقراطية لن تؤدى إذا حققت أهدافها إلا إلى أحد مذهبين : الفوضوية أو الشيوعية،وذلك لأن المذهبين يهاجمان كل نظام، ويذهبان إلى أن الحكومة أيا كانت قائمة على الغصب والاعتداء، وهى تخدم فئة من المجتمع وهى التى تقبض على زمام الأمر ولايفرقون فى هذا الحكم بين حكومات الاستبداد والحكومات الديمقراطية. والمستبد الذى يهاجم الديمقراطية اليوم ويخيل إليه أنه يخدم نفسه إنما هو فى الواقع يخدم الشيوعية أو الفوضوية. من هنا يحذر العقاد من نقد الديمقراطية فى محاولات دحضها ، ويرد على نقد آخر يوجه إلى الديمقراطية فى مجال الفنون والآداب . وفحواه أن من شأن الديمقراطية أن تؤثر على الإبداع فى هذه المجالات لأنها تخضع الفنون والآداب لذوق الجمهور حيث يكثر الهرج والتلفيق، وقد يضطر الفنان والمبدع إلى أن يجارى الذوق العام، فينزل بعمله إلى مستوى أقل.

والعقاد يرى أن هذا الادعاء غير صحيح لأنه يجب ألا نوازن بين فترة الديمقراطية في خمسين عاماً وفترات سابقة في جميع العهود. فإذا قسنا خمسين عاماً بكل هذا في أي مرحلة لن تكون حصيلة الفن في عهد الديمقراطية أقل شأناً، ومع ذلك فلن نقول للجماهير أن تكف عن التذوق والتعامل مع الفنون حتى يرقى ذوقها ، وكأننا نحكم عليها بأن تبقى مكانها لاتبرحه ولاترقى كما يحدث مع نظام الطبقات في الهند. والحل عنده (أن تتعلم الجماهير وتتعلم حتى تسمو إلى مقربة من الذوق السليم)[٥٢] وكذلك يجب أن نهذب شره المال الذي قد يغرى المبدعين. والزمن جدير في النهاية بالتنقيح (مادام لنا في الإنسانيه أمل فهذا المطلب ميسور مطمأن إليه موثوق بفلاحه. أما إذا ضاع الأمل في مستقبل الإنسانية قاطبة ، فأهون بضياع الأمل في الديمقراطية حينذاك)[٥٣]

ونحن نعرف قيمة هذا وفحواه إذا علمنا سنة النشر للكتاب وهي (١٩٢٨) وقبله نشر العقاد الفصول في سنة (١٩٢٢) وفي كتابه الفصول كان العقاد - كما سنرى - يكتب ليرد على جوستاف ليبون في قوله في مسألة (روح الأمم) وهي مسأله عنصرية كما ،أن ليبون كان من أكبر الدعاة ضد الاشتراكية، وكان العقاد في رده على دعاة العنصرية إنما يستجيب لفترة هامة في تاريخ أمته. وسنرى هذه الردود وآراءه في موضعها في فلسفة السياسة. ولكن يهمنا الآن أن نشير إلى أن ما أشار إليه العقاد وأكده، هو استمرار لماكتبه من قبل وتأكيد للمفاهيم التي نادى بها، والقضية التي جعلها واجباً وطنياً على الكاتب لأنها قضية أمته.

ويعلق لويس عوض على ردالعقاد على دعاة العنصرية وأعداء الديمقراطية فيقول:

(وهل كان العقاد وهو يكتب هذا الكلام يتكلم من فراغ؟ طبعاً لا . لقد كانت قضية القضايا في مطلع العشرنيات حتى نشر كتاب (الفصول ١٩٢٢) هومدى أهلية (الأمة المصرية) كما كانوا يسمونها يومئذ، للاستقلال والحياة الديمقراطية. وقد كان بين المصريين من دعاة الهزيمة ومن الأجانب من دعاة الاستعمار من يقول : إن الديمقراطية الإنجليزية هي جزء من روح الأمة الإنجليزية وعمرها يبدأ من ١٢١٥م، عام أن أعطى الملك جون لنبلائه : (العهد العظيم) «الماجنا كارتا» فما على المصريين إلا أن ينتظروا سبعة قرون قبل أن تتأصل فيهم روح الديمقراطية كما تأصلت في الإنجليز)[٥٤]

الديمقراطيه كنظام عالمى

ومن هذا الإيمان بالاتجاه الديمقراطى، ينظر العقاد فى الديمقراطية على أنها هى النظام الأصلح.

ولايعنى قوله بأسبقية الإسلام فى تقرير الديمقراطية الإنسانية، أنه ينكر وجود الديمقراطيات فى العالم المعاصر، بل هو يرفض كل استبداد وكل الحكومات المستبدة. ويؤكد على أن الديمقراطية لم تفشل كما تصور البعض، وفى ذلك يكتب «الحكم المطلق فى القرن العشرين»، ويطرح هذا التساؤل فى أول فصوله، أعنى : «هل فشلت الديمقراطية» ؟.[٥٥] ليجيب فى الفصل الثانى بعنوان « لم تفشل الديمقراطية» وكيف [٥٦] ؟ يؤكد العقاد فى مجال السياسة، دائماً ، على الواقع، وعلى الممكن، والتاريخ شاهد حاضر دائماً معه يؤكد دعواه كما يؤكدها بالإشارة إلى العلوم المختلفة مستفيداً من موسوعيته اليقظة البصيرة والمستقلة . أعنى فى تكوين وجهة النظر والرأى الخاص مع ركائزه فى إقامة الحجه المنطقية، أو هو يرى أن الديمقراطية وقد جاءت بعد شيوع الحكم المطلق والحكومات المستبدة أو الحكومة الإلهية المرتبطة بالقداسة. فانتقلت هذه القداسة إلى الديمقراطية التى حلت محل هذا الشكل المستبد ، وتعلقت بها الآمال. ومن هنا جاء الخطأ. ثم جاءت من روح الأمل فى المستقبل، والنقمة على الماضى، وهنا أخطأ المتشائمون وأخطأ المتفائلون الذين ظنوا أن حكومة الشعب وحكم الشعب لايخطئان. وظنوا أن مع الديمقراطية سيتحقق الفردوس الأرضي وأحلام الشعراء (فلا ظلم ولاإجحاف ولاتمييز بين القوى والضعيف أو القريب والبعيد. كأنما صوت الشعب المطلق من غيابات الأسر نغمة ساحرة كنغمات «أورفيوس» يتجاور فى سماعها الليث والحمل والضاريات والنقاد)[٥٧]

إذا كان هذا هو ما انتظره المتفائلون فلا غرابة أن تقع الصدمة مع أول فشل فى التجربة، ويعدد العقاد الأسباب التى كانت وراء القول بفشل الديمقراطية من الناحية التاريخية، فى التجربة الأولى فى دنيا الواقع. فبالإضافة إلى الأسباب السابقة ، هناك أسباب أخرى، ولكنها كلها إنما تأخذ بالعرض دون الجوهر، ويحددها فى أربعة أسباب :

١ - السبب الأول يقع فى طبيعة الحكومة الشعبية نفسها إذ إنها حكومة مكشوفة فلا يمكن مداراة العيوب. ويشترك فيها المئات ومن شأن هذا أن يغض من فضائلها.

٢- أن فقد الديمقراطية يرضى فئة تحب أن تتعالى على الشعب لتشعر بالامتياز.

٣ - وهناك المستبدون ومن يطمعون فى عودة النظام القديم، فمن شأنه أن يغض من فضائل الديمقراطية .

٤ - الزمن نفسه الذى جاءت فيه وهو زمن المخترعات والجديد الغريب فى الآراء والأخبار، فإذا مرت خمسون عاماً على مدحها، فمن يقول عندئذ بنقدها يجد له من يسمعه من طلاب الزى الطريف فى كل مجال.

وعند العقاد أن هذه كلها أسباب مصطنعة لاتغض من شأن الديمقراطية ولا تحكم بفشلها فى أول الطريق ولافى نهايته.

فهى لم تفشل وليس هناك مايشير لفشلها ، بل العكس هو الصحيح. وإنما ماظهر ومانراه من آثارها إنما (يدل على نجاحها وثباتها وأنها ستكون أساساً للحكم فى المستقبل تبنى عليه قواعد الحكومات ويرجع إليه فى إصلاح كل مايحتاج منها إلى إصلاح)(٥٨)

وهؤلاء الذين يزعمون عدم صلاحية الشعب للديمقراطية، هم أقرب الناس إلى الميل إلى الحكومات المستبدة ، وفى زعمهم أن الجماهير تنخدع بالساسة والزعماء وخطبهم، ولكن هذه الخدعة إن جازت فى الحكومة الديمقراطية فقد كانت موجودة من قبل فى الحكومات المستبدة. وقد استعان المستبدون فى الماضى على خداع الجماهير بكل وسيلة من المظاهر والوجاهة والألقاب والأسماء أو بالعطايا إلخ .والناظر فى الحروب القديمة وماجرته من ويلات على بنى الإنسان بل فى كثير من المنازعات الصبيانية والدعاوى الفارغة إلخ ليعلم الفرق بين الاستبداد والديمقراطية. حتى لوصح قول هؤلاء باستجابة الجماهير للزعماء وانخداعهم، فالفرق كبير بين الديمقراطية والاستبداد . وذلك لأن فى ظل الديمقراطيه (يتسع المجال فى هذه لأقوال حتى تنكشف الحقيقة من بينها ولكنه لايتسع فى عهد الاستبداد لكل قائل، ولايصعب فيه التواطؤ على الغش والكتمان)(٥٩)

بل إن هذا الادعاء يؤكد أن الديمقراطية درجة عالية يجب أن تتجه إليها أنظار الفلاسفة والمصلحين وطلاب الكمال.

ويدافع العقاد عن الجماهير ويؤكد على مايسميه البديهة، فالجماهير لاتنقصها البديهة التى تختار بها الزعيم الذى تحتاجه المرحلة وتبرزه الظروف . للديمقراطية عيوبها حقاً ولكنها عيوب

الطبيعة الإنسانية. ويجب ألا نقيس الديمقراطية بالحكومه المثالية أو «اليوتوبيا» لأنها خيال فلا موضع لها فى عالمنا. وإنما تقاس الديمقراطية بالنظم الأخرى.

هناك مقياس آخر يجب ألا نأخذ به وهو مقياس الوعود التى قطعها دعاتها والآمال التى عقدوها عليها بل المقياس الصحيح يجب أن يكون عندئذ بالنظر إلى الضرورات التى أدت إليها من ناحية والفوائد التى حققتها من ناحية أخري.

ومن فوائد الديمقراطيه أنها بوجود النظام الحزبى الذى لزم عنها قد حلت مشكلة كبرى طالما أدت بالعصبيات الحزبية إلى التطاحن والفتن الدموية، وكما علمت الشعوب كذلك قدرتها على تغيير الحكومات والاشتراك فى الحكومة مما قلل النزعة إلى الثورة. وننظر فى الخمسين سنة فى عصر الصناعة فنجد تقدماً لم تبلغه الإنسانية فى خمسين ألفاً. ومن البديهى أنه (كلما ازداد هذا التقدم صعب على الناس أن يؤمنوا بتلك الخرافة التى كانت تهيئ لفرد واحد أن يملكهم له ولأبنائه من بعده ملك السيد للعبيد)(٦٠)

ويناقش العقاد بعض الآراء التى قد تمس الفكرة التى يطرحها فى دفاعه عن الديمقراطية وربطها بالتقدم الإنساني، من ذلك فكرة لأحد الباحثين فحواها أن الحكم النيابى خاص بإنجلترا ولايمكن تعميمه بدليل التطاحن الذى نشأ فى فرنسا بين الأحزاب بحيث لا تستقر الحكومة إلا فترة قصيرة * * والفكرة الثانية لعالم مصريات شهير وفحواها أن الحكومة الشعبية مثلت الدور الأخير فى أدوار التاريخ القديم، ويأخذ مصر الفرعونية مثلاً ، فقد كان الدور يبدأ بفاتح عظيم ثم يضعف وتتولى القادة ثم يضعف القادة ويميل أبناؤهم للترف فيثور الشعب وتتولى الأمر حكومة شعبية حتى يأتى فاتح جديد وهكذا.

ويرد العقاد على الفكرة الأولي. بأن الأمر كان يمكن أن يكون على ما تصوره الباحث لو أن الديمقراطية هى التى أوجدت العصبية الحزبية فى فرنسا. ولكنها قديمة وكان الصراع أشد أيام الحكم المطلق ، واستمرت فى كل جيل من أجيالها. ولما جاءت الديمقراطيه انحصرت الصراعات وأخذت شكل المناوشات الحزبية، وأما الفكرة الثانية فيرد العقاد بأنه حتى لو صحت ففرق بين هذه الديمقراطيات أو الحكومة الشعبية قديماً والحكومة الشعبيه الآن، لأنها قديماً كانت منفردة فى هذا البلد أو ذاك أما اليوم (فالحكومات الشعبية حركة عامة ومبدأ مشترك وليس بالفترة المنفردة ولا بالدور المقصور على بعض الحكومات) (٦١)

ثم يسأل : وهل يمكن أن نفسر حركة الديمقراطيات الآن بما نفسر به الحركة قديماً، أعني ضعف المستبدين والطغاة؟ هل يمكن أن نتصور عودتهم مرة أخرى وامتلاكهم القدرة على الحكم فتزول الحركة الديمقراطية؟

ويرفض العقاد هذا ، والصواب هو أن الديمقراطية (كانت بالأمس حكومة الشعب وكان الشعب هو العامة. أما ديمقراطيتنا فليس نصيب العامة فيها إلاجزءاً من سلطان الأمة وهي كل شامل يدخل فيه السوقة والسراة والأمراء)[٦٢]

الطبقات : (العدل والمساواة في مسألة الطبقات:

يرى العقاد أن كلمة «طبقة » العربية أصح للدلالة على المفهوم من الكلمة الأجنبية (Class) بمعنى الصنف من الناس أو من أى شيء ، وقد تأتى بمعنى الفئة أو الطائفة عند تقسيم الناس إلى أصناف مختلفين ، وذلك لأن كلمة «الطبقة» تعنى التفاوت أو توحى بالتفاوت الرأسي ، أو التفاوت من الأدنى إلى الأعلى أما التفاوت الأفقى فهو لايستلزم هذا الاختلاف بين الدرجات وهو ما تشير إليه الكلمة الأجنبية . فالتفاوت الأفقى (لايلزم فيه الاختلاف بالدرجات العليا والدنيا، سواء نظرنا إلى ارتفاع الجاه والمظهر، أو ارتفاع المركز والوظيفة، أو ارتفاع المراتب فى الثروات والأرزاق)(٦٣).

وهو يؤكد على بقاء التفاوت بين الناس مع كل النظم الحديثة فى فلسفة الحكم وفلسفة السياسة، هذه المذاهب التى يستعرضها فى كتابه عن «فلاسفة الحكم فى العصر الحديث» والتى يخلص منها جميعاً أنها لايحوى منها مذهب الصواب كله أو الخطأ كله وإنما لكل حظ على تفاوت بينها فى درجة الصواب والخطأ ،ومع تناقضها إلا أن بعضها يتمم بعضها من جانب آخر، لذا يحتاج السياسى الحصيف إلى النظر فيها جميعاً والأخذ من كل منها بحصة حتى يهتدى للصواب. وكلها أيضاً تتفق على استحالة وجود « الطوبا» لأن الواقع لايقول بنهاية الشقاء تماماً ووجود النعيم المقيم فى الدنيا، لأن أسباب الشكوى ستبقى مع الارتقاء ومع الحرية، بل لعل الشكوى مع وجود الحرية والارتقاء والشعور بالكمال أقرب منها من عصور الجهل وفقدان الحرية، ولن تبطل هذه النظم كلها التفاوت بين الناس لأن القوة تجلب الثروة، كما أن الثروة تجلب القوة، يتفاوت الناس لأنهم أيضاً متفاوتون فى الذكاء والهمة والحيلة ، وكل باب من أبواب الاختلاف بين البشر. ولكننا نوضح رأيه فى معنى هذا التفاوت وفى أثره ودلالته. والمهم أن مع الارتقاء وازدياد التخصص يزداد احتياج الناس لبعضهم البعض أكثر. واليوم نرى أن العاملين بأيديهم يستفيدون من عمل العاملين برؤوسهم وقرائحهم، فالاختراعات الحديثة هى التى أوجدت فرص العمل للعاملين وهى التي درأت خطر الندرة .(٦٤)

ويسأل العقاد بالتالى عن معنى العدل والمساواة، وهو السؤال الذى طرحه الفلاسفة وخاضوا فيه كثيراً. ويرى العقاد ويؤكد أيضاً أن إقامة حدود العدل والمساواة الصحيحة لم يبلغ بها الفلاسفة ما بلغه الإسلام فى قوله بالديمقراطية الإسلامية. وهنا يسأل : (هل العدل هو

المساواة ؟ وهل المساواة مرادفة للعدل فى معناها) وعنده أن الذى لاشك فيه أن بعض المساواة عدل ولكن بعضها أيضاً ظلم. كيف ؟ إن ذلك عنده يرجع إلى أن مساواة من يستحق بمن لايستحق هى الظلم بعينه. ولذلك يقرر أن (المساواة بين جميع الأشياء هى العدم المطلق إذ لابد من اختلاف ليقال هذا شئ وذاك شىء ، فإن لم يكن اختلاف لم يكن شىء ، وإنما هو العدم المطلق الذى لامحل فيه لموجود)[٦٥]

ويرى العقاد أن تقرير العدل فى الإسلام قائم فى كل حالاته ، بل والقرآن يوجبه ويدعو إليه. ويفرق بين الأمور أو الحالات التى يتساوى فيها جميع الناس وبين الأمور التى يتميز فيها بعض الناس بالعمل والاجتهاد، والميزة الطبيعية. وأهم هذه الموازين عنده فى الترجيح هى مقياس التبعة وتحمل التبعات ومايرعى من حدود. وذلك كله تقرره كلمة التقوى التى نص عليها الحديث الشريف (ليس لعربى على عجمى فضل إلا بالتقوى) والمساواة التى تتم بين الناس جميعاً هى الحقوق العامة التى تحمى كل إنسان أن يبغى عليه أحد .

هذه هى المساواة التى تحمد أو تقترن بالعدل، أما المساواة التى تقترن بالظلم أو الغبن الوخيم «فهى المساواة التى تبطل مزايا العمل وفضائل الرجحان وتقعد ذوى المساعى عن مساعيهم»[٦٦]

وأعود إلى تقرير العدل الذى يستدل عليه من الآيات الكريمة فى شتى صوره، فالعدل لازم بين العدو وعدوه (ولايجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى)[٦٧] والعدل واجب إسلامى بين القريب والقريب. وبين الغنى والفقير (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا ، فإن الله كان بما تعملون خبيراً)[٦٨]

وكذلك يوجب الإسلام العدل فى المعاملات وفى الأحكام.

(إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»[٦٩]

وأيضاً يوجبه فى دعوة الأنبياء والهداة (فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولاتتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم)[٧٠]

ويوجب من هذا كله أيضاً أن لايسوى الإسلام بين عادل وجائر (هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم)[٧١] . وإذن قرر الإسلام العدالة وقرر المساواة والعدالة القائمة

فى كل حالة، والمساواة فى كل الحالات والأمور مع اختلاف عمل الناس واجتهادهم وقيامهم بالتبعات ورعاية الحدود. فالمساواة والعدالة الصحيحة إذن تقتضى الأخذ فى الاعتبار بذلك عند النظر فى الحكم على الناس وفى المكانة والرزق دون إخلال بحق إنسان من حيث هو كذلك، بل وإتاحة الفرصة لكل أن يغير وضعه باجتهاده وعمله . وكذلك يقرر مستشهداً بالقرآن الكريم وفى هذا تأكيد لما يقرره بالشواهد القرآنية أى من مصدر التشريع الأساسى وكذلك الحديث الشريف.

من هنا يؤكد العقاد أنه بإقرار التفاوت (أقر القرآن الكريم أصلح النظم التى تستقيم عليها حياة الفرد والجماعة، لأن سنة الاختلاف بين الأحياء أعمق من حياة البشر وأعمق من نظم الاجتماع، او نظم الاقتصاد)[٧٢]

والمساواة فى الإسلام ، هى مساواة بين بنى البشر جميعاً على الأسس التى ذكرناها، فكما لانرى تمييز أ بين فرد و فرد إلا بالتقوى وتحمل التبعة ، فليس هناك تمييز بين أمة وأمة أو قبيلة وقبيلة ، لأن الاختلاف فى الإسلام بين الشعوب إنما هو وسيلة للتقارب والتعارف. نعم لافرق بين الأمم والشعوب إلا برعاية الحقوق والواجبات «يا أيها الناس إنا خلقنا كم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير »[٧٣]. وإذن فليس الاختلاف وسيلة للادعاء والتنابز والتعصب للأجناس، بالعصبيات . هكذا أكد القرآن الكريم والسنة الشريفة [٧٤].

ويتوسع العقاد فى معالجة مسألة الطبقات الاجتماعيه social classes . فما هى الطبقة الاجتماعية؟ إنها (المجموعة التى تتميز عن غيرها باختلاف فى المستوى الاجتماعى الذى يتحدد بعوامل شتى منها الدخل ، التخصص المهنى، المستوى العلمى، الحسب والنسب، وما إلى ذلك الفوارق التى توجد فى المجتمع)[٧٥]

إلا أن هذه الطبقة تختلف عن الطبقات الطائفية التى يقوم تميزها عن غيرها على أساس الدين أو اللون أو الجنس. وفى الأولى توجد مرونة بينما فى النوع الثانى تكاد أن تكون المرونة معدومة. والمرونة فى الطبقة اختلفت تاريخياً ، فقد كانت المجتمعات البدائية الأولى تشكل نظاماً ثابتاً جامداً ، وكان المجتمع ينقسم إلى طبقتين، فقراء وأغنياء، وفى العصور الوسطى كان المجتمع ينقسم إلى ثلاثة، الأغنياء والعوام والفقراء دون وجود مرونة أو اتصال عاطفى اجتماعى. ثم نشاهد بعد ذلك فى المجتمعات الصناعية فى أوربا وأمريكا قلة الفوارق بين الطبقات ووجود

الصلات أو العواطف الاجتماعية وتزداد المرونة فينتقل الأفراد من طبقة إلى أخرى ، وهناك نظام آخر يعرف بنظام المجتمعات اللاطبقية Classless societies كما كان يهدف الاتحاد السوفيتي .(٧٦)

ويذهب كارل ماركس إلى وجود الطبقات في المجتمعات القديمة، ويشير إلى أهمية دراسة الطبقات، وعنده أن الصراع هو صراع بين الطبقات. في المجتمع القديم نجد طبقة الأمراء وطبقة العبيد ، ثم يأتي المجتمع الإقطاعي، عندئذ نجد طبقة النبلاء وأصحاب الأراضي من جهة وطبقة الفلاحين من جهة أخرى. أما في المجتمع الرأسمالي فهناك طبقة أصحاب العمل وطبقة العمال. والطبقة الحاكمة في هذه المجتمعات أو التي تملك وسائل الإنتاج تستغل الطبقة المنتجه التي لاتملك غير مجهودها العضلي والعقلي وتعوضها عن ذلك بأجر زهيد ثم تستأثر هي بالفائض. وصراع الطبقات عنده أساسه هو العامل المادي أو الاقتصادي،ونتيجة لهذا الاستغلال ينشأ الصراع والكراهية فينتهي الأمر إلى قلب الطبقة الحاكمة ويتغير المجتمع لينتقل إلى مرحلة حضارية أخرى.

المهم هنا - وقد رأينا موضوع الطبقات في عجالة وفي أهم معالمه، أن العقاد يتناول مسألة الطبقات هذه كما عرضناها وارتباطها بالديمقراطية. وهو يرى أن مسألة الطبقات سواء قسمناها إلى اثنتين أو ثلاث أو غير ذلك، فهذا التقسيم أو هذا التنوع إنما يرجع بنا إلى الظاهرة الكونية حيث لايوجد تساو بين اثنين في السماوات والأرض، فحتى أجرام السماوات الواسعة لايتساوى فيها جرمان من شتى الجوانب،بل لايتساوى فرعان أو ورقتان في شجرة واحدة. يريد أن يؤكد الطبقة أو التفاوت كظاهرة طبيعية لأنه إذا كان الأمر كذلك كونياً (فأحرى بالجماعة الإنسانية التي لاتنحصر تراكيبها الحسية والمعنوية ألا تضيق فيها عوامل هذه الظاهرة حتى تنحصر منها في سبب من أسباب الأخلاق أو سبب من أسباب الفكر أو أسباب الاقتصاد أو أسباب العوارض الطبيعية)(٧٧)

ولكن - كما بينت - أن العقاد وهو يؤكد ذلك يرفض الطبقة الطائفية كما يرفض التمييز الطبقي على أساس الحسب والنسب، فيمكن أن نأخذ بالتعريف الأول مع هذا التحفظ ومع الشروط السابقة ، ثم نؤكد أيضاً على مسألة المرونة بين الطبقات والعاطفة الاجتماعية كضرورة لازمة لتصوره الإسلامي.

والعقاد فى رده على القائلين بالمجتمع اللاطبقى أو الماركسيين يلجأ أيضاً إلى الحجة التاريخية،وخاصة أن الماركسية تقدم هذه النظرة من خلال تفسيرها للتاريخ والأخذ بالعامل الاقتصادى. فالتاريخ هنا كشاهد تستخدمه الماركسية، ويستخدمه العقاد أيضاً ليد حض هذا الرأى الذى يركز على العامل الاقتصادى فى مسألة الصراع بين الطبقات، فيشير العقاد إلى أن المجتمع الهندى – وهو مجتمع الطبقات – لم تكن الطبقة الأغنى هى الطبقة الأولى إذ كان يعتبر التجار وأصحاب الأموال من الطبقة الثالثة أو الثانية، أما الطبقة الأولى فكانت طبقة العاملين أو المحاربين.

وأما أن المال أو الاقتصاد هو أساس الصراع فيشير إلى أن الصراع بين الطبقة الإقطاعية فى أوربا كان أشد من الصراع بين الفارس والفلاح.

ثم ان روسيا بالرغم من أن رأس المال قد زال فقد نشأت طبقة جديدة هى الطبقة الحاكمة والخبراء. هذه الطبقة لها من السيادة ماليس لغيرها.. إلخ ، ثم إن هناك طبقية أخرى تنشأ من تنوع الافكار والأخلاق والأذواق.(78)

ويرى العقاد أن الزكاة فى الإسلام ليست للقاعدين عن العمل والمتواكلين ، فهؤلاء لاعذر لهم،وأما من يقعد لعجز أصابه أو حرج وقع فيه فإن له حقاً معلوماً لاهوادة فيه ، وعلى كل من يملك نصاب المال أن يؤديه.

من هنا نفهم حقيقة هامة يذكرها العقاد ، وهى أن الإسلام لم يقصد (بفريضة الزكاة أن يجعلها حلاً لمشكلة الفقر فى المجتمعات الإنسانية، فإنما نحل مشكلة الفقر فى المجتمع الإسلامى بالعمل والسعى فى طلب الرزق. يتعاون على تدبير وسائلهما ولاة الأمر وطلاب الأعمال، ويحاسب الإمام على التوانى فى هذه المهمة كما يحاسب على التوانى فى سائر مصالح الرعية)(79) ثم يؤكد العقاد أن حصة الزكاة وهى تضارع جزءاً من أربعين جزءا من ثروة الأمة فى كل سنة لاتقل بالمقارنة بينها وبين ما يخصص فى الأمم الحديثة للإنفاق على العجزة والشيوخ والمنقطعين عمن يعولهم . ثم يشير إلى مسألة الفقر ومسألة الطبقات، وهو ينبهنا إلى ما انتهت إليه تجارب السنين إن إزالة مشكلة الطبقات تكون بإزالة الحرب بينها،وذلك عن طريق تقريب التفاوت، فلايجب أن تكون هناك فجوة واسعة فى الأرزاق بين الطبقات. فلا إفراط فى الغنى ولا إفراط فى الفقر. ويعود ليؤكد مرة أخرى ماذكره من حق التعاون ، والتقارب فى مسألة توزيع الحصص والأسهم على تفاوت فى المقادير أو بتعميم المرافق التعاونية ، وبذلك تتلاقى المصلحة، مصلحة

المنتفعين ومصلحة المنتجين والمستفيد بأرباح البائعين والمشترين ، وهذه الحلول كلها لايمنعها الإسلام، بل إن تعاليمه من شأنها أن تيسرها لأن التعاون من الآداب التى أمر الإسلام بها الناس.

« وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان».[80]

وعند العقاد أن هذه المساواة هى مساواة الأنفع والأصلح من جانب . وهناك جانب أخر هام وهو حدود الممكن، أعنى أنها المساواة الممكنة، لأنها المساواة التى تتفق والطبيعة، بل والنظام الكونى على سنة الاختلاف. أو كما يقول:

(والمسألة هنا ليست بمسألة الأصلح والأنفع فحسب، ولكنها مع هذا مسألة الممكن الذى لايتأتى غيره على طول الزمن، وما تأتى قط، ولو فى زمن قصير.)[81]

هذه المساواة شرف، لأنها ترفع الأدنى إلى ماهو أعلى منه. وهى شرف أيضاً لأنها تعطى الرفيع حقه، ولكنها تأبى عليه أن يجور على حق غيره. وهى إنصاف للقادر لأنها تعطيه حقه، ولاتحرمه ميزته. وإنصاف لغير القادر لأنها تستنهضه وتبعث فيه كوامن الطموح، والحافز إلى التقدم.[82]

الحكم والحكومة الإسلامية

تمهيد

الإسلام: وهو يؤكد الديمقراطية لابد أن يكون مهتماً بالحكم ونظامه .

يرى فيلسوفنا أن كلمة «الحكم » قد ذكرت كثيراً فى القرآن ، وفى ذلك تأكيد على تمكين الحرية والديمقراطية من العقيدة الإسلامية فقد تكررت كلمة الحكم فى مواضع شتى فما من مسألة تحتاج لحل إلا وكان لها حكم وحكمة وراء الفصل بين الباطل والحق.

«فالحكم لله العلى الكبير»(٨٣)

« وهو خير الحاكمين»(٨٤)

«قل رب احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون»(٨٥).

«أفحكم الجاهلية يبغون ؟ ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون»(٨٦).

«ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولاتتبع الهوى»(٨٧)

«إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»(٨٨).

«وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين»(٨٩).

فكلمة الحكم جاءت فى أمور الدنيا والدين وجاءت أحياناً بمعنى الحكمة ولكن (تكرار الكلمة فى المواضع المتعددة كاف وحده لبيان أصالة الحكم فى العقيدة الإسلامية) (٩٠) .

ويحذر القرآن الحاكمين من الحكم بالهوى . وهو فى ذلك يؤكد فى الضمير «أن هناك «حصانة » للأحياء تجل عن عبث الأهواء وطغيان الأقوياء»(٩١)

وفوق حكم الحاكمين حكم الكون وسننه، وهو قضاء الحق فوق قضاء الأقوياء.

الحكومة فى القرآن

هكذا يتأكد لنا جوهرية الحكم فى القرآن، والحكومة القرآنية هى الحكومة الديمقراطية لأنها حكومة الشورى والمساواة ومنع السيطرة أو الديكتاتورية.

وهى حكومة تقوم على مصلحة المحكومين لا الحاكمين . فطاعة الحاكم مرهونة بطاعته الله، وهى حكومه تقوم على (حكم الأمة للأمة) بكل أسسها وأركانها الجوهرية. ولكن تبقى المسألة فى حاجة إلى شرح معنى الشورى أو لمن تكون؟

إن التبعات تقع على الأمة كلها لا على طبقة أو أفراد . ولكن هناك أساسان للشورى يؤكدهما العقاد وهما : العلم – والعمل.

ثم يأتى عنصر ثالث يرتبط بالحكم وهو موضوع «الثروة» فلا نفهم من معنى الشورى كثرة العدد على إطلاقه لأن القرآن لايجد فى مجرد كثرة العدد الدليل على صحة الرأى (وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)[٩٢] وقد تكرر هذا فى مواضع عديدة (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين)[٩٣] ولـــكن إذا كانت الشورى ترتبط بالعلم والعمل – فإن هذا لاينفى حقيقتين : الأولى – المساواة فى المعاملة «إنما المؤمنون إخوة» [٩٤] الثانية أن التبعة على الأمة كلها.

ثم تأتى أهمية العمل – فأمانة الحكم تعترف بأمانة أخرى هى أمانة العمل أو الدعوة والإرشاد (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) [٩٥] ولكن الكل متعاون فى أمانة الحكم والإصلاح كل بما يصلح له ومايصلح عليه[٩٦] .

ثم نأتى إلى مسألة توزيع الثروة ، وخلاصته منع الإسراف ومنع الحرمان وإنما للمال أغراض وأهداف وهى :

- الإنفاق فى سبيل الله.
- طيبات العيش.
- مرافق الحياة.

ثم إن العاجزين عن العمل لهم حقوقهم المقررة فى الأموال والثروة وهى فريضة لاتبرع ولا اختيار .[٩٧]

هنا يجب أن نتوسع فى رأى العقاد بعض الشىء ، كما يذكره هو، إذ إن الأمر حتى الآن تأكيد أسس وقواعد عامة. وقد يفهم منها بعض التقيد أو بعض الأرستقراطية العلمية إذ مامعنى القول باقتصار الشورى على فئة دون فئة ؟ وهى كما ذكرت أهل العلم.

الواقع أن هذا لايعنى أن العقاد يعود فيسلب الأمة حقها فى الحكم أو فى الشورى وسنأتى على ذلك فى الكلام عن الديمقراطية السياسية ، وما ستجده من آرائه المختلفة لأن احترام إرادة الأمة والشعب واقع فى فكره. ولكن الأمانى شيء والنظر فى الواقع شيء آخر. كما أن هذا التقرير ليس بعداً عن المعنى الديمقراطى الصحيح ، كما يرى، لأن المفهوم يرتبط بأهل العلم وآرائهم . ولايمكن لأمة تحت دعوى الديمقراطية تجاهل هذا فى القرار السليم. ولننظر بشئ من التفصيل . يقول العقاد «الحكم الديمقراطى حقائق وأشكال، أو كما يقول أهل المنطق جوهر وعرض. فأما الجوهر فهو حرية المحكومين فى اختيار حكومتهم ، وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب وصناديق الاقتراع وما إليها، لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست بغاية مقصودة لذاتها، فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب وصناديق اقتراع ولا ديمقراطية، وقد تكون ديمقراطية ولاشئ من هذه الوسائل والأدوات »(٩٨)

وليس العقاد بموفق فى رأيه هذا الذى ذهب إليه على التفصيل. وليس العقاد على صواب فى شواهده التاريخية ، فلم يفرق العقاد فى حماسه بين النظرة إلى التاريخ الإسلامى، والنظرة إلى الأصول الإسلامية كما عرضها القرآن الكريم. بل أستطيع القول إن بعض تخريجاته تحمل شيئاً من التعسف، فالعقاد فى حماسه الجارف يدافع عن الإسلام ولكنه يدافع عن التاريخ فى كثير من الجوانب القابلة للنقد ، وبنفس الحماس أهو شعور المسلم المضطهد أو هو شعور المسلم وهو فى موضع الدفاع، وهو يعيش فى حضارة ليست حضارته؟ وتقع الهجمات المتتالية عليه، وهى لاتفرق بين الإسلام وبين تاريخه فى هجوم ظالم فى أكثر الأحيان؟ . تشكيكاً فى رموزه وتشكيكاً أو هجوماً على شخصياته ثم هجوماً على أسسه وتعاليمه. وحركات تبشير لاتكف عن محاولة غزو المسلمين فى أراضيهم بكل سبيل . يعززها حركة مساعدة قوية من كل ما تحتاجه من المال أو سلطة يملكها الاستعمار، وتملكها الدول القوية المسيطرة على مقادير الاقتصاد والسياسة العالمية فى معظم الحالات.

من هنا نرى العقاد وهو يدافع عن الديمقراطية السياسة ، ينتقل من الدفاع عن أسس الديمقراطية الإسلامية، وعن سبق الإسلام لأول مرة فى التاريخ فى تقرير الديمقراطية الإنسانية ، ينتقل إلى الدفاع عن وجود الممارسة الديمقراطية فى اختيار الخلفاء الراشدين . ويرد على من قال إنها لم تجر على القواعد الديمقراطية ليزعم أن هذا إنما نظر إلى العرض وترك الجوهر.

ويفند هذه الحجج [٩٩] . ولكن التاريخ الذى يلجأ إليه العقاد، أو إن مصادره التاريخية ليست وحدها هى المصادر المعتمدة، ولاتخريجاته هى وحدها التخريجات الممكنة أو الواقعية، حتى لو أخذنا بمسألة إجماع الأمة ، إنما أقرر ذلك هنا من إشارة إلى الفهم الشيعى، والمصادر الشيعية سواء فى الجانب التاريخى وحده ، أعنى الواقعة التاريخية كمادة خام أو من باب التفسير والاستنتاج حتى من كتب أهل السنة نفسها[١٠٠]

ولكن لماذا نفتح باباً أغلق أولعله من شأن المؤرخين وحدهم، وإنما نحن نحتاج الوحدة والتقريب، ولانحتاج لاصطناع مشاكل جديدة أو فرق إسلامية يفرقها اختلاف وجهة النظر، والمهم فى الموضوع لا الدفاع التاريخى لأن العقاد - كما قلت - إنما أراد أن يستلهم التاريخ، وأن يستلهم الطموح من الماضى ليقدم صوراً جديدة ممكنة فى نطاق القدرة الإنسانية. وإذن فسوف أتجه مباشرة إلى استخلاص نتائجه التى يريد أن يخلص إليها فى مفهوم الشورى والديمقراطية. وهكذا نجده يقرر « وأهم من الشورى فى مبايعة الخليفة فرض الشورى عليه فى ولاية أمر الرعية، وليست وسيلة الشورى بعد ذلك إلا مسألة تطبيق وتنفيذ، سواء كانت وسيلتها نظاماً من نظم الانتخاب أو مراجعة بالطريقة التى اختارها عبد الرحمن بن عوف لاستشارة ذوى الرأى وسؤال العامة حيث تتيسر الاستشارة والسؤال فى الموعد والمكان»[١٠١]

ويشرح العقاد مسألة الكثرة والقلة فى الموضوع الحق والصواب، فيؤكد على أن الكثرة ليست دائماً على صواب أو ليس رأيها دائماً هو الأقرب بالضرورة للصواب ، ومع ذلك فلابد من الديمقراطية ولابد من الحياة البرلمانية، على أن يأتى البرلمان من تعيين الأمة. وإلى هذا ذهب الأفغانى، كما يشير ، وكما أورد نصوصه . فقد طالب الأفغانى بالحياة البرلمانية، أو الديمقراطية مع معرفته بصعوبة هذه المسألة، والمعول فى الحياة الديمقراطية أو الشورى لا الكثرة الغالبة أيًا كانت ولا القلة من الطبقات الممتازة، سواء كان امتياز مال أو علم أو سلاح. وإنما يعول فى الأمر كله على تعاون الأمة بجميع طبقاتها وذلك كتعاون الوظائف الحيوية فى البنية الحية وفضل الممتازين دعوتهم إلى الخير وإلى الأمر بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وبقدر نجاحهم فى هذا الأمر يكون لهم من الأصوات التى تميل وتركن إليهم وتعتمد عليهم. هنا الفضل فضل القدرة على

الهداية، فإذا كان إخفاق المتازين كانت المسئولية جماعية مسئولية الدعاة، والمدعوين.وإذا كانت النصيحة غير ناجحة ولامجدية وقع التخاذل فهو شامل للجميع . إنه مرض وانحلال يصيب البنية الحية وينفرط به عقد الاجتماع، عندئذ لن تصلح هذه الحالة لا الشورى ولا لحكم الطغيان . (فلا موضع للشورى فى أمة أعضاؤها أشلاء لاتربط بينها روابط الحياة ، ولاخير فى الطغيان بحال من الأحوال)[١٠٢]. وقد ذكرت توزيع الثروة . والعقاد يفصل فى الكلام عن الديمقراطية والاقتصاد فالنظم السياسية لن تنفصل عن التنظير من الجانب الاقتصادي . والارتباط كما هو معلوم قائم بين النظام السياسى والاقتصادى ولامندوحة لفيلسوف سياسى أن يتحدث عن السياسة بمعزل عن الرؤية الخاصة للنظام الاقتصادى ولو ككل أو إشارة إلى اختيار نظام من النظم المعروفة على الأقل . والعقاد وهو يرفض النظم الشمولية ومنها الشيوعية، يرفض التفسير الاقتصادي للتاريخ كما ذكرت – ويرفض موضوع إزالة الطبقات إذا كان بمعنى إلغاء الفوارق تماماً.

وهو يفرق بين المساواة بين الناس أمام القانون وإلغاء أى سيادة بسبب الفوارق أياً كان نوعها لممارسة أى شكل من أشكال الاستغلال للضعفاء من قبل الأغنياء أو اغتصاب المالكين حق المحرومين .[١٠٣]

هذا كله ضرورة أكدها كما أكد على أسسها فى القرآن الكريم. ولكن الفوارق الطبيعية بين الناس قائمة وستقوم ، فوارق فى الرزق وشئون المال على العموم طالما كانت الفوارق قائمة بحكم الطبيعة ، وذلك من حيث الاختلاف فى درجة الذكاء والقوة والضعف والهمة والخمول. ومن هنا تنشأ أيضاً فروق فى الرزق. وإلا فكيف نفرق بين العامل النشط والخامل. هذه الفروق أساسية ومنها ما هو ثابت . مسألة المال عارضة لأنه يروح ويجيء فأولى ألا تزول الفوارق هنا كما لا تزول هناك بالمعنى الذى أشرنا إليه .

وبالتالى فدعوى الشيوعية أن الديمقراطيه لن تتحقق طالما كانت هناك فوارق بين الناس هى دعوى بغير دليل أو هى دعوى ينقضها الدليل.

ويبقى السؤال : هل من ديمقراطية مع اختلاف الأرزاق؟ يجيب (المجتمع الديمقراطى الصحيح هو المجتمع الذى لا استغلال فيه ولاقدرة للأغنياء على حرمان الفقراء، وهذا هو نظام

الاقتصاد الذى يحسن بالديمقراطية، وينبغى أن نترقى فى تقريره وتثبيته واتخاذه أساساً لكل نظام. وهكذا شرعت الديمقراطية الاقتصادية فى الإسلام»[١٠٤] والمهم أن الإسلام يقرر القواعد اللازمة للديمقراطية الاقتصادية وهى :

١ – إبطال قوة الاستغلال.

٢ – تقديس حق العمل.

فهناك الأمر بتوزيع المال (كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم) [١٠٥] . وهناك أيضاً كراهية كنز المال : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم)[١٠٦]

وحرم الإسلام كذلك الربا كما حرم الاحتكار من أجل رفع الأسعار. قررت الآيات القرآنية والحديث الشريف ذلك صراحة. كما حرم الإسلام أكل الأموال بين الناس بالباطل :

(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام)[١٠٧]

ولم تقف الأوامر الإلهية فى الإسلام عند هذا الحد لأنها مع هاتين القاعدتين، قررت حق العاجز عن العمل إذا لم يكن متبطلاً أو متواكلاً وذلك بفرض الزكاة التى هى «حق معلوم» لهم[١٠٨]

ولكن كيف يكون الغبن ؟ إن الغبن قد يكون للقادر على العمل أو للمجتهد إذا حرمه ثمرة عمله واجتهاده وساوى بين الكسول والمجتهد أو حرم صاحب المزية حق امتيازه.

وعنده أن القول بالتساوى المطلق فى مسألة الرزق كما ذكرت – كمسألة التساوى فى القدرات– غير ممكنة لأنها غير طبيعية فى البشر. وأن هذا الغبن من شأنه أن يحرم المجتمع من ثمرات كثيرة.

من هنا قرر الإسلام مسألة التفاوت كثمرة للاجتهاد والجهد أو كثمرة للعلماء العاملين. بل إن هذا التفاوت كان بين الأنبياء والرسل أنفسهم ويستشهد بكثير من الآيات الدالة ومنها :

(ولكل درجات مما عملوا وماربك بغافل عما يعملون)[١٠٩]

(تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)[١١٠]

«فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراًعظيماً)[١١١] إلخ.

ومن هنا يقول تعليقاً على هذه الآيات الكريمة إنها (تقرر حقيقة التفاوت بين الناس أنبياء وعلماء ومجاهدين وعاملين ، غير منظور فيها إلى الوجهة المالية خاصة، بل منظور فيها إلى الواقع

الذى لامعنى عنه فى حالة من حالات الحياة الإنسانية على التخصيص، ولامعنى لتقرير هذه الحقيقة فى جميع الجوانب وإنكارها فى جانب الكسب والرزق)(١١٢)

ويشير العقاد إلى مسألة أخرى فى القول بإلغاء الفوارق تماماً أو محوها، إذ يجد أن هذا يمكن أن ينفى أو يجمد عملية النقل الاجتماعى أو الحراك الاجتماعـــى Social Mobility إذ إن وجود الطبقات أو التمايز طبقاً للعمل والاجتهاد من شأنه أن يغير من الأوضاع بالنسبة للفرد، وفى هذا سيكون الفقير المجتهد أول مغبون، ويرى أن المشاهدة فى المجتمع تدل على وجود هذا الحراك فما من قرية إلا ويلاحظ فيها أن أغنياء اليوم كان آباؤهم إلى زمن قريب من الفقراء، كما يجد فقراء كان آباؤهم إلى زمن قريب من الأغنياء. مصداقاً لقوله تعالى « وتلك الأيام نداولها بين الناس)(١١٣)

وإذن ففى القول بمحو الفوارق غبن للفقير العامل يفقده الأمل، لأنه عندئذ يمتنع عليه التغير والتبديل. –

وهذا رأى غريب إذ مع إزالة الفوارق فما حاجة الفقير إلى تغيير وضعه بل أين سيكون هذا الفقير فى الوضع الاجتماعى الجديد وقد زالت الفوارق .

التشريع الإسلامى

يذهب العقاد إلى أن أهم وصف فى التشريع الديمقراطى هو كلمة العموم، وهى هنا تشمل عموم المصدر، وعموم التطبيق أو السريان.(١١٤) وهو ماينطبق على التشريع الإسلامى.

وهذا أمر تقرر فى الدراسات السياسية من حيث عمومية التطبيق، لأن العضوية فى الأمة، هى عضوية إجبارية لا اختيارية كعضوية المنظمات الاجتماعية. فالقوانين بالتالى تعد ملزمة لجميع أفراد الأمة، أوهى قواعد متسلطة عليا، بمعنى أنها تعد بالنسبة لأعضاء المجتمع كلهم على السواء(١١٥) فالاختلاف فى التشريعات لاينفى الديمقراطية عنها، إذا انطبقت عليها صفة (العمومية).

ويحدد العقاد معنى عمومية المصدر فى أنه (تشريع لاتحتكره طائفة مقفلة لايدخلها أحد من خارجها ، كطوائف النسب والمزايا الموروثة، أو كل طائفة تقصر الانتماء إليها على شروط لاتتحقق لكل إنسان بالعمل والعلم والاجتهاد)(١١٦)

من هنا نرى أن طائفة الفقهاء ليست من هذه الطائفة المقفلة ، لأنه يدخلها كل من يملك الأداة ، وكذلك النظام البرلمانى المنتخب، لأنه يدخله كل من يمكنه الدخول بالانتخاب. ويعرف عمومية التسوية أو التطبيق بمعنى عدم استثناء أحد لأى سبب، سواء كان النسب أو الوجاهة أو الثروة، ولايعفى أحدهم من العقوبة على جريمة، وهذه العمومية – كما قلت – تنطبق على التشريع الإسلامى. فالمصدر فيه الكتاب والسنة والإجماع، ثم هو مطبق على الجميع دون استثناء لأحد، وكلام الحاكم خارج نطاق التشريع، غير ملزم لأحد ، ولذلك قال رسول الله (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

وأما عمومية التطبيق فتتحقق بكثير من الشواهد والأدلة، فقد رفض الرسول أن يعفى فاطمة المخزومية من العقاب وقال : (إنما أهلك من كان من قبلكم أنهم إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد).

وليس هذا محل خلاف ، وليس لأحد أن يقول باستثناء تحت أى سبب مع سريان هذه العمومية على الرسول نفسه ، وقد قال فى مرض الوفاة (أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا

ظهرى فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا مالى فليأخذ منه ولايخش الشحناء فهى ليست من شأنى).

ثم إنه مأذون لكل وال يملك الكفاءة فى الاجتهاد، بل هو مفروض عليه، إذا واجهته قضية لم يجد حكمها فى الكتاب والسنة. ومن قواعد الاجتهاد التى تحكم بصلاحيته قاعدة التيسير ، فمن حكم الفقهاء أن «المشقه تجلب العسر» وأن «الضرورات تبيح المحظورات، وأنه «لايجوز إقامة الحد مع احتمال عدم الفائدة» وأنه «لاينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» والمرجع فى ذلك عندهم قوله صلى الله عليه وسلم « مارآه المسلمون حسناً فهو حسن».(١١٧)

وإلى ذلك يذهب الدكتور محمد خلف الله فى أن الأحكام التى مصدرها الإجماع، لايمكن أن تكون أبدية، أو صالحة لكل زمان ومكان، وإنما يجب أن تتغير إذا لزم الأمر، أو أوجبت الظروف تغييرها(١١٨) .

ومن العقوبات التى يقررها التشريع الإسلامى، حق الإمام فى التعزير ، وهو يشمل الحبس والجلد والغرامة والنفى من البلد، فالعقوبات قسمان:

قسم التعزير ، وقسم الحدود، والثانية تشمل العبث بالنساء والقتل، وإتلاف الجوارح والأعضاء ، والسرقة إلخ..

ويناقش العقاد قضية هامة فى نطاق حد السرقة، فما هى السرقة؟ وما هو المسروق؟ ومن هو السارق؟

يقول تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا، نكالاً من الله والله عزيز حكيم) *

فالسارق ليس من يسرق مرة واحدة بل هو من يعود إلى السرقة مرات ، لأننا لانسمى فرداً «كاتباً» من يكتب ويقرأ، بل من تعود الكتابة وأكثر منها. وقد يفهم من معنى النكال فى الآية معنى الاستشراء والاستفحال الذى يستوجب النكال.

ومع ذلك ، وأيا كان مفهوم السارق - فإن التوبة والاستصلاح يعفيانه من إقامة الحد .

وأما السؤال عن السرقة والمسروق ففيهما سؤال : «هل حكم المسروق المحروز كحكم المسروق غير المحروز ؟ المتفق عليه أن السرقة لاتسمى بذلك إلا أن تكون فيها مسارقة لعين المالك

على شيء هو محل الشح والضنة..»[119] وأيا كانت قيمة المسروق فأبوحنيفة وآخرون يذهبون إلى أنه يلزم السارق غرمه، ثم لايجمع بين الغرم والحد، كما أن الإكراه يعفى من الحد.

وعقوبة الزنا يلزم فيها أربعة شهود عدول مجتمعين. وتخلف أحدهم يبطل شهادة الآخرين، ولابد من الشهادة بوقوع الفعل، لامجرد الشروع فيه، ثم على القاضى أن يراجع المقر أربع مرات، فإن رجع سقط الحد .

وهذه التشريعات تصدر من مصدرأعلى من مصدر الأمة وولاة الأمر، لأنها من أوامر الله. ومع ذلك فهى لاتناقض مصالح الأمة، والإمام مناط به إقامة الحد، ولكن مسئوليته قائمة أمام الأمة، وإجماع المسلمين من مصادر التشريع. وفى هذه التشريعات الوازع ورهبة المحذور، وهى فى نفس الوقت « لاتحرم الفرد حقاً من حقوقه فى الضمان الوثيق، والفرصه النافعة » من ذلك تأويل الشبهة لمصلحته. وهو يرى أنه مهما بلغ الأمر من إتيان هذه الأفعال مع كل هذه الضمانات فليست هى مجرد مسألة شخصية تتعلق بحرية الفرد. ثم يخلص لنتيجتين،الأولى : «أن قواعد العقوبات الإسلامية قامت فى المجتمعات آلاف السنين، ولم تكن هذه المجتمعات تعانى مما يعانيه مجتمع اليوم من الجرائم والآفات.

الثانية : صلاحية هذه العقوبات لليوم كما كانت بالأمس بينما عقوبات اليوم فى الشرائع الحديثة لم تكن تصلح فى الزمن الماضى.[120]

وينادى بعد ذلك بفتح باب الاجتهاد لأنه فريضة واجبة فى كل عصر على الإنسان الذى يخاطبه القران، خطاب الفعل والتفكير والعمل. ولأن باب الاجتهاد لايقفل مع فتح باب التكليف، فطالما كان هناك تكليف ، لزم الإجتهاد.[121]

ويتضح من هذا اتجاه العقاد فى قضية الإسلام السياسى ومسألة تطبيق الشريعة، وصلاحية الشريعة السمحة للتطبيق فى ضوء المناهج التى عرضها. وكما سيظهر لنا من خلال رأيه فى المسائل الأخرى، وأعنى القضاء فى الإسلام ، والأجانب فى ظل التشريع الإسلامى.

ولاشك أن الإسلام قد أقر مبادئ أساسية نهتدى بها وعلى ضوئها نسير، والمهم مايقرره أيضاً العقاد من فتح باب الاجتهاد فى هذه القضية الهامة.

القضاء فى الإسلام:

القضاء فى الإسلام من القواعد والنظم المنصوص عليها فى القرآن، فهو فرض لقوله تعالى (ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض، فاحكم بين الناس بالحق.)[122]

ولقوله تعالى مخاطباً الرسول (فاحكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم عما جاءك من الحق»[١٢٣] .

ويعرف القضاء بأنه (قطع الخصومة، أو هو قول ملزم صدر عن ولاية عامة، وهو الفصل بين الناس فى الخصومات، حسماً للتداعى، وقطعاً للنزاع بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة)[١٢٤]

ونظام الفصل بين السلطات أخذ به النظام الإسلامى، فليس من وظيفة القاضى التنفيذ، مالم ينص على ولاية خاصة، وكان ينظر فى بعض القضايا أكثر من قاض، وكذلك جاء فى النظام الإسلامى مايشبه النقض فى عصرنا إذا ثبت أن الحكم جاء على غير ما يوافق النص أو السنة، أو لم يكن يحتمل إلا رأياً واحداً.

وأمر فى الإسلام بتفرغ القاضى لعمله، والتوسعة عليه، ثم هناك أيضاً قضاء الحسبة، ويناط به الفصل فى بعض الأمور، وإن لم تقم بها دعوى . وهو أشبه بنظام النيابة العمومية فى عصرنا، فى رفع الدعوى، إلا أن الفارق هو أن قاضى الحسبة يحكم، والنيابة يقتصر عملها على رفع الدعوى إلى القضاء.[١٢٥]:

أما آداب القضاء « فهو تطامن القاضى واعتقاده على الدوام جواز الخطأ على أحكامه وتقديراته، ولو جاز لأحد أن يؤمن الناس بعصمة قضائه من كل خطأ ، لجاز ذلك للنبى عليه السلام»[١٢٦]

ومع ذلك فالرسول كان ينبه الخصوم الذين يحكم بينهم إلى بشريته، وإلى أنه قد يكو أحدهم ألحن من الآخر فيصدقه ، فيقضى له، ويحذر من ذلك، فإن قضيت له، فإنما هو قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها.[١٢٧]

الأجانب فى ظل التشريع الإسلامى :

يثير الكلام عن التشريع الإسلامى، موضوع الأجانب وغير المسلمين من مواطنى البلاد الإسلامية الآخذة بهذا التشريع . وهل فى الأخذ بتشريع دين معين مساس بغير أهله من غير المواطنين من مواطنى البلد نفسه؟ فإذا قيل أن المسلم يقبل التشريع طبقاً لنظام دينه، فهل يلزم غير المسلم بهذا التشريع؟ وهل فى تطبيق الشريعة الإسلامية بالتالى، نوع من الإرغام لغير المؤمنين بالإسلام؟

ويطرح العقاد مقياسين للأمر كله ، الأول : المقارنة بين التشريع الإسلامى فى هذا الشأن مع الأجانب والتشريعات العصرية.

والثانى هو التاريخ. فالأجانب فى ظل الحكومة الإسلامية أمنوا على أنفسهم وعقائدهم وأموالهم، وابيح لهم من الحقوق مايباح اليوم للأجنبى فى نظم الحضارة الحديثة، وبالرغم من وجود عوامل الشك فى الأجنبى فى ذلك الوقت ، وفى النظم الحديثة نجد أن الدولة قد تبيح للأجنبى النزول فى بلادها لفترة محددة، وقد تخرجه قهراً، دون حق الاحتجاج من دولته. وقد تحجر على تحركات الأجانب ، ثم هم فى النهاية لايتاح لهم من الحقوق، مايتاح لأصحاب الحقوق الوطنية. أما الوطنيون من غير المؤمنين بالإسلام فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وكذلك المعاهدون. والدولة بعد ذلك (لاتستبيح عقوبتهم بالحدود الإسلامية فيما لايحرمونه ولايعاقبون عليه، وأنهم لايدعون إلى القضاء فى أيام أعيادهم لقوله عليه السلام « أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا فى السبت» ولكن الأمر لاينتهى عند نصوص الشرع والقانون، ولايزال الحاكم المسلم مطالباً بالمجاملة وحسن المعاملة فى غير مابينته النصوص وفصلته العهود)[١٢٨] وايس[١٣١] الأمر هنا هو أمر أهل الذمة، وإنما الأمر أمر المواطنة للجميع على السواء، ومع فتح باب الاجتهاد ومع روح النص السابق نفهم هذا ، وليس فى حكم الشريعة بهذه الروح مايتعارض مع حقوق الآخرين مع غير المسلمين . وخاصة مع إيمان المسلم بكل الأنبياء والرسل السابقين، لقوله تعالى : (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم ، لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون)[١٢٩]

من المشكلات الاقتصادية فى الدولة الإسلامية

الاقتصاد فى الدولة الإسلامية من المشكلات المعاصرة المطروحة عند الكلام عن نظام الدولة فى الإسلام ، والعقاد يتناوله من ناحيتين.

الأولى : الجانب التاريخي. والثانية الجانب العصرى. فالإسلام قد تناول الكثير من الشئون الاقتصادية وكلها تدخل فى نظام الاقتصاد القومى مثل : الزكاة ، والفىء ، والضرائب ، والمواريث، والقروض، بالإضافة إلى شئون المعاملات التى تسمى الآن بالمعاملات المدنية. ولا يعنى هذا أن نتناول مايعرضه بالتفصيل إذ التركيز يدور هنا على الفكرة الأساسية. وهو يرد على من اعتبر أموال الزكاة – كما حدث فى الدولة الإسلامية – مجرد عمل من أعمال الخير، لا شأن له بالدولة، ولا للقانون حظ فى الحكم بها،لأن الدولة الحديثة إنما تحصل الضرائب، وتصرف منها على ذات الأوجه. وهذا إذن خير يعنى الجماعات البشرية ولا يتعلق فقط بأخلاق الآحاد. وبعض المؤرخين الذين ظنوا أن الوهن قد أصاب الدولة الإسلامية لعدم وجود «سياسة اقتصادية » قد أخطئوا الحكم أيضاً،بل إنه مجرد كلام يلقى على عواهنه، ومكمن الخطأ فيه يرجع إلى قياس الحاضر على الماضى بغير نظر إلى العوامل المختلفة بين الزمنين.(١٣٠) ففى زمن الدولة الإسلامية لم تكن القوانين الجديدة المنظمة للعلاقات التجارية بين الدول قد وجدت فلم يوجد نظام الدولة المفضلة والجماعة الجمركية أو التأميم وتنظيم الإنتاج الصناعى. وإنما يرجع ذلك لاختلاف الأقدمين من حيث لم يكن هناك نظام رأس المال الذى شاع مع شيوع الصناعة فى عصرنا ، حيث لم تكن الآلات الضخمة التى تنتج الإنتاج الغزير والفائض قد وجد حتى تتنافس الدول على فتح الأسواق. ولم يكن هناك الاختلاف بين الدول فى مصادر الثروة الزراعية والصناعية. أو الزراعة التى تنتج الخامات المطلوبة للصناعات الكبرى، ولذلك فالحكومات لم تكن تسقط أوتبقى رهناً بالسياسة الاقتصادية، لأنه إنما يحدد قيامها وسقوطها حسب قدرتها على تنفيذ مهام الحكومة فى كل وقت من ناحية الرعاية وحراسة الطرق وفتح أبواب التجارة.. إلخ.(١٣١)

هذا من الوجهة التاريخية . وهو رأى – كما ذكرنا – يؤكد به العقاد اهتمام الإسلام بالجوانب الاقتصادية وشمول الدولة الإسلامية لهذه النظم، ولكن فى ضوء العصر . وبالتالى

إمكانية وجود مثل هذا الاقتصاد أو الرؤية الاقتصادية الإسلامية فى العصر الحاضر مع فتح بـاب الاجتهاد.

ولذلك ينتقل العقاد إلى مناقشه نقد معاصر يقول عنه إنه يلوح أن له بعض الوجاهة. وذلك هو «المعاملة بالتسليف» وهو الآن – مدار لحركة واسعة اقتصادياً. وينشأ من جراء منعها بمنع نظام الفوائد، شلل فى الحركة الاقتصادية. فما الرأى الذى يقدمه العقاد فى هذا الموضوع من الناحية الإسلامية؟.

أولاً يرى العقاد – ضرورة التفرقة بين الفائدة على القروض فى العصر القديم – وبين الفائدة على القروض فى عصرنا إذ (الاختلاف بينهما جوهرى، مع وحدة التسمية والعنوان)(١٣٢)

فالقرض قديماً كان من أجل تفريج ضائقة ولم يكن كما هو الآن نظاماً من أنظمة المعاملات المتداولة. وكان المرابون يفرطون فى الشروط ويرهقون المدينين، ويأخذون القرض أضعافاً مضاعفة، وهذا ربا النسيئة الذى حرمه القرآن الكريم، وحرمته التوراة والكنيسة، والفلاسفة أيضاً ومنهم أرسطو الذى اعتبر المتاجرة بالمال نفسه محظوراً – إلخ،فأكل الربا أضعافاً مضاعفة محرم بجميع الشرائع فى وقتنا الحاضر.

وإذن فما هو حكم الإسلام فى نوع الفوائد فى الوقت الحاضر؟ فى رأى العقاد أن الإسلام (لايحرم أن ينقسم الربح بين صاحب المال ومستغل المال، قسمة عادلة، لا ظلم فيها على الطرفين، وإجراء المعاملة على هذا الأساس كاف لانتظام الحركة الاقتصادية على التسليف والثقة،إن كان هذا هو المقصود من التعاون بين أصحاب الأموال وأصحاب المشروعات والأعمال)(١٣٣)

أما جمع المال وتكديسه من أجل تكديس العاملين واستغلالهم فهو وصمة ونكبة فى العصر الحديث يجب التخلص منها. أما حكم الإسلام فى الاقتصاد القومى فيظهر من الآيات المحكمة الآتية (ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً..)(١٣٤) «والذيـن إذا أنفقوا لم يسرفو ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)(١٣٥) صدق الله العظيـم.

العلاقات الخارجية :

ويرتبط الكلام عن التشريع الإسلامى أيضاً بالعلاقات الخارجية أو العلاقات الدولية. ويرى العقاد أن تأكيد الإسلام على الديمقراطية له أهميته فى مسألة العلاقات الدولية، لأن نظام الحكم فى الأمة ، وثيق الصلة بالعلاقات الخارجية. فلا تكثر الحروب إلا فى الدول التى تخضع للحكم

المطلق، إذ من شأن الديمقراطية أن تراجع الشعوب نفسها كثيراً قبل الإقدام على الحرب. ولا تدخل حرباً دون ضرورة ومقتضى. والشواهد التاريخية تبين أن الحروب إنما تكثر فى الأمم التى تحكمها الديكتاتورية . وقد كانت الحروب دائماً تبدأ من جانب الدول التى تخضع للسلطان المطلق، إذ لارقيب أو حسيب من الرعية، وإنما هى أهواء الديكتاتور فى طلب الشهرة والفخر بالحول والطول فى غير مصلحة معلومة [١٣٦]

ربما اختلط الأمر على البعض ، أن الديمقراطية الإسلامية غير هذا المفهوم للديمقراطية الذى ينظم مسائل الحرب ويحجم عنها لغير ضرورة. أو أنه ينفى وجود العلاقات السلمية بين الدولة الإسلامية وغيرها ، وذلك لأن الإسلام شرع الجهاد . والجهاد معناه القتال.

ولكن العقاد يرى أن الديمقراطية الإسلامية على العكس من ذلك تعد أوفق النظم الحكومية لتمكين العلاقات السلمية بين الأمم. فالعالم فى نظر التقسيم الإسلامى - ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - قسم المسلمين .

٢ - قسم المعاهدين.

٣ - قسم الأعداء

وليس عند العقل تقسيم أوفق من هذا التقسيم. والأمر بالنسبة للأمم الإسلامية أن الحرب فيها حرام. ومن أقدم على العدوان فواجب على المسلمين رده عن عدوانه بنص القرآن الكريم (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين)[١٣٧] والنصوص فى هذا المعنى فى الكتاب والسنة كثيرة.

وأما المعاهدون فإن قبلوا عهد الذمة (فاعلموا أن لهم ماللمسلمين وعليهم ماعلى المسلمين» كما جاء فى الحديث الشريف.

والإسلام يؤكد الوفاء بالعهد طالما التزم الطرف الآخر به (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتهم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً) [١٣٨]

وأما مفهوم الجهاد فيوضح العقاد أن ثمة فارقا وذلك لأن «محاربة السلطة بالقوة غير محاربة الفكرة بالقوة ، ولابد من التمييز بين العملين لأنهما جد مختلفين)[١٣٩]

ويؤكد العقاد أن الإسلام لم يبدأ بالقوة بل العكس هو الصحيح لأن سادة قريش لم يكونوا أصحاب فكرة عارضوا بها العقيدة الإسلامية، بل كانوا أصحاب سيادة موروثة وقد هاجموا المسلمين من أجل هذه السيادة ومن أجل سطوة الحكم والجاه. وكل من حاربهم الإسلام كانوا من أصحاب السلطة التى تمنع الفكرة والدعوة إلى الخير . فالقوة إذن لاغنى عنها فى مقابلة القوة. وبعض الدول العصرية استباحت أسباباً للعدوان لايقرها الإسلام، ولم تكن من أسباب غزواته وحروبه.

أقول إن من هذه الدول، من استباحت أن تفرض على بعض البلاد، فتح الأسواق للتجارة وإلا استباحتها عنوة أو بالاتفاق مع غيرها.

وبعض الدول استباحت فتح البلدان بدعوى الحضارة وأمانة الرجل الأبيض ورسالة التقدم.

ودول أخرى استباحت أن تعلن ضم إقليم من الأقاليم إليها وتعتبره داخلاً فى حوزتها ولايجوز معاملته عن غير طريقها، وتستبيح العدوان على من يخالف ذلك.

أما الجهاد الاسلامى فنحن نجده بأنواعه ومنه :

١ - مقاتلة المعتدين على المسلمين (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)[١٤٠]

٢ - الجهاد بحجة الكتاب والإعراض عن منكريه :

(فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً) [١٤١]

٣ - ثم جهاد من لايقبل الدعوة ولا يعاهدو على الإيمان.

وهذا الجهاد غير العدوان والتسلط. وجهاد المحارب له آدابه المرعية فلايجوز غير مقاتلة المقاتلين ولكن لايحل قتل امرأة ولاصبى، ولاشيخ ، ولا مقعد ولايابس الشق، ولا أعمى، ولا مقطوع اليد ولا معتوه ولاراهب فى صومعة ولاسائح فى الجبال لايخالط الناس[١٤٢] ويجوز الأمان والموادعة فى القتال وبشروطها، وقد أمر برعاية عهود الأمان والموادعة، طالما لم يتبين غدر من جانب العدو.

ومن هذا المنطلق فى ضوء هذه القواعد ، يناقش العقاد الغزوات الإسلامية ، وبّين خضوعها جميعاً بملابساتها لهذه الشروط. وتحت هذه الظروف. ويؤكد العقاد على السلام بين الأمم، ويرى أن هذه الأحكام الإسلامية هى فى النهاية تجعل الدولة الإسلامية (مثالاً للدولة التى تنتظم فى أسرة الأمم وتجرى علاقاتها معها على سنن واضح وعهود مرعية وأمان مصون)[١٤٣]

الوعى السياسى فى البلاد العربية

السياسة فى العالم العربى من أهم المسائل التى تشغل أيضاً فيلسوفنا ممارسة وفكراً. ولكننا هنا لاننظر إليها من حيث الناحية المباشرة المحددة فى قضايا مطروحة، ولكن ننظر فى الأطر العامة، وفى الإمكانيات فى مجال الممارسة السياسية، بالنسبة للعربى، ولعل أول هذه الأمور هو السؤال عن الوعى السياسى عند الإنسان العربى، كيف هو ؟!

ويبدأ العقاد بتحديد المفهوم، فنجد أن للوعى السياسى عنده مقياسين :

الأول : يطابق معنى الوعى القومى أو الوعى الوطنى.

والثانى : يطابق معنى الوعى الاجتماعى أو الوعى المدنى ، وهنا نسأل : ماحظ الإنسان العربى من هذين النوعين من الوعى السياسى؟.

ويؤكد العقاد حظ العربى من الوعى القومى منذ أقدم العصور، ويرجع هذا إلى أسباب ثلاثة:

١ - العصبية - ٢ - وحياة الحرية - ٣ - والحيوية القومية.

- بالنسبة للعصبية ، فالعربى منذ نشأته الأولى يعتز بنفسه وأصله، ويحافظ عليهما، ويرى كرامته فى ذلك. ومن حيث الحرية ، فقد كان العربى حراً فى ترحاله وتنقله ، لايقيد بشىء ، فهو يذهب حيث شاء، ويقول مايشاء، فقط يحد من حريته الآخرون من أبناء الجزيرة لغيرتهم على حقوقهم مثله.(١٤٤)

- الحيوية القومية، وتظهر فى الثقة بالنفس والاعتداد بالشخصية ، وذلك نجده فى العربى كفرد وكأمة . وقد كان العربى يعتز بنفسه ويثق فيها بالنسبة للشعوب التى حوله، كالفرس والروم والأحباش. وليس للعربى قوة الدولة مثلهم، ولا الغنى ولا الحضارة، لأن حظهم من ذلك أكبر . وإنما يفاخر بعنصر وعزة القومية فهذا عنده يكافئ ما يملكونه. ووقائع التاريخ كثيرة فى ذلك . ويستشهد برفض أحد أمراء الحيرة مصاهرة أحد الأكاسرة، وقد كان يخضع له. قال : (أليس له فى مها العراقين مايغنيه؟) وذلك بالرغم من خضوع الأمير لكسرى . ويعلق على ذلك بأن ذلك (غاية فى النخوة القومية لاتتجاوزها غاية بين القديم من الأجيال البشرية والحديث)(١٤٥)

وقد كان هذا موقف العربي قبل الإسلام حيث لادولة ولاسلطان. فلما قامت دولة الإسلام أضاف عزة السلطان إلى عزة العنصر ، وعزة العقيدة . ثم قامت الشعوبية تحارب هذا .

ولايقدح عند العقاد في هذه الحقيقة، خضوع العربي لحكم الغريب، كحالتهم في الدولة العثمانية. وتفسير ذلك عنده، ليس مرتبطاً بأن ظهور الوطنية لم يكن ممكنا قبل القرن الثامن عشر، أي قبل انتقال الإنسان من حيز الغرائز المشتركة إلى حيز الصلات الثقافية والروحية الخاصة بكل مجتمع. وإذن فقد كان هذا في العالم كله، فقد كان هناك توافق بين جامعة الأمة، وجامعة الدين.

وفي الجامعات الدينية يرضى الإنسان أن يحكمه شخص من خارج وطنه يتفق معه في الدين، ولايرضى أن يحكمه فرد من وطنه يخالفه في العقيدة. ومن هنا لم يكن العربي يشعر بأنه يحكمه غريب، فالذي يحكمه إنما يحكم بشريعته. ومن ناحية أخرى، فالبعد ووجود ولاة في الجزيرة يحكمون أجزاءها لم يجعل العربي يشعر بأنه تنازل عن سلطانه القريب .ومع ذلك فعندما ظهرت الحركات الوطنية، كان العرب أسبق إلى التمرد وطلب الاستقلال (وليست ثورات اليمن ولا ثورات النجديين بزعامة محمد بن عبد الوهاب، ولا ثورات لبنان وسورية ومصر والسودان، إلاحركات قومية في الصميم، وإن لاحت للنظرة الأولى في صورة الشقاق المذهبي أو صورة الانقضاض على الظلم والاستبداد) ويؤكد العقاد بالأدلة التاريخية وجود الوعي السياسي.

وهذه القومية حية ومازالت، والأمل معقود عليها في صيانة أرضهم، وغيرتهم على حقوقهم، والسعي إلى تثبيت قواعد الحرية في الوطن العربي.

أما الوعي السياسي بالمعنى الثاني، أو بمعنى الوعي الاجتماعي أو الوعي المدني ، فهذا يختلف من أمة إلى أمة، ويتوقف على درجة الارتقاء، وعلى مدى مشاركة الفرد في حكم بلاده، ومدى اتفاق مصلحته ومصلحة القانون، حتى يصبح بنفسه أميناً على الحكم دون حاجة إلى نص أو خوف من القانون.

وعنده أن أرقى الشعوب في ذلك إنجلترا لتعليلات يبديها، تاريخية واقتصادية وجغرافية أولاً. أما عنا نحن العرب فليس من الممكن أن يتحقق لنا ما تحقق لغيرنا في مئات السنين، بينما لم ننل استقلالنا إلا من قريب.ومع ذلك فلسنا محتاجين إلى كل هذه السنين لتحقيق المرجو لأننا سنستفيد من خبراتنا وخبرات الآخرين، كما أن النخوة القومية التي ذكرناها لنا فيها مدد وذلك (كلما نازعتنا مآرب الآحاد، فأوشكت أن تذهلنا عن مصالح الجماعات.)

موقف العقاد من العنصرية Racism

إيمان العقاد بكرامة الإنسان والحرية الفردية يدفعه إلى رفض كل ألوان التعصب العرقى ، وبموقف موضوعى يفند هذه الدعاوى وإن كانت المسألة فى حكم العلم هى من قبيل الخرافة. والعنصرية تربط أساساً بين السمات الثقافية والعنصر. وبالتالى تفوق بعض السلالات على الأخرى بسبب وراثى،وبالتالى فتفوق بعض الأمم على الأخرى يرجع لتفوق بعض السلالات بصفات بيولوجية خاصة بها وعوامل اجتماعية بيئية . ومن هنا انتقلت هذه العنصرية إلى المجال السياسى وكان لها تأثير بالغ فى هذا المجال.[١٤٦]

والعنصر أو الجنس Race هو اصطلاح يطلق على مجموعة سكانية بها سمات خاصة تميزها بيولوجيا، ولكن ليس هناك فواصل وراثية بين الأجناس المختلفة ولاداخل الجنس الواحد. وليس هناك أيضاً أى ارتباط بين هذه الصفات الوراثية وقدرات مثل الذكاء أو المزايا الحضارية.

وقد أدى الاختلاف فى المظهر بين الأجناس إلى هذا الاعتقاد والتقسيم إلى الجنس الجيد والجنس الردىء . ولكن يمكن القول أنه من الوجهة العلمية لايوجد ارتباط بين الخلافات السلوكية والجنس، أو قل إن هذه الاختلافات الاجتماعية والحضارية لاترجع إلى العنصر بالرغم من تأثرها بالعوامل البيئية والزمنية والجغرافية بل إلى هذه ترجع مثل هذه الاختلافات .[١٤٧]

وموضوع العنصرية والتفوق الآرى خاصة ربما خفت صوته بعد الاتجاهات العلمية الحديثة التى أظهرت خرافة هذا القول، ومنها الدراسات المختلفة ، ودراسات اليونسكو أيضاً. إلا أننا نلمح الآن فى العالم بعض الاتجاهات أو الأحزاب الصغيرة إلى حد ما، حتى فى ألمانيا تعود إلى كل هذه الخرافات. وكذلك الأمر فى شعوب أخرى، ربما إن المسألة لاتستأهل النظر من اللحظة الأولى ولكن يجب الحذر وقد تصاعدت الاتجاهات تحذر من ادعاءات بروجنسكى فى روسيا، وقد سخر من العرب والمسلمين. وشبهه البعض فى هذه النزعة بهتلر فى بدايته. إلخ.

أيا كان الأمر فإن العقاد قد تناول النزعة العنصرية وردها لأصولها التاريخية وفند حججها وتناول أشكالها المختلفة . وهنا نلمح العرض خاصة من الزاوية الفلسفية بعد أن تناولناه من الزاوية التاريخية عندما أظهر الادعاءات بسبق اليونان فى الثقافة والعبريين فى العقيدة ، ثم بين فضل العرب ودفع عنهم مالحق بهم من أباطيل.

أصول الدعوة العنصرية :

الدعوة العنصرية من الهجمات التى توجه إلى العرب فى أكثر من شكل . ولعل الجانب الفكرى فى اتهام العقلية العربية من أهمها. وككل الدعوات الاستعمارية والمضادة للأمة العربية يناقشها العقاد ويفندها، ولعل تفنيد الدعوى العنصرية علمياً الآن قد صدرت فيه الأبحاث الكثيرة من شتى الجوانب، ولكن يبقى مع ذلك لتفنيد العقاد لمثل هذه الدعوات قوة العرض من جهة والتفرد من جهة أخرى فى بعض الآراء والحجج التى يسوقها فى سياق عرضه للموضوع الذى يشمل – كعادته فى تناوله لمثل هذه الموضوعات – النقاط المختلفة والزواياالمتعددة للمشكلة المطروحة للبحث. ويعنينا هذا الموضوع من أكثر من زاوية. يعنينا لنعرف رأى المفكر الذى نتناوله فى مثل هذه الدعوى نفسها، وهى لاتنفصل عن سياق العصر، والتيار العام فى الفلسفة السياسية.

ويعنينا أن نرى من جهة ثانية رأيه بوصفه مفكراً يعبر عن أمة هى فى موضع الاتهام وخاصة فى الزوايا العقلية والفلسفية ، وكيف رآها وكيف نظر فيها!؟ ولن تعنينا الآراء العلمية المختلفة التى ساقها إلا بقدر ما تظهر لنا رأيه الخاص فى الرد على «رينان» فى قوله بأن الجنس السامى أدنى من الجنس الآرى.

وقد استغرب الدكتور «إبراهيم مدكور» هذا الرأى أن يأتى من فرنسى مع أن الفرنسيين خصوم العنصرية السياسية، أشار لذلك فى كتابه «الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه » فقال (ومن الغريب أن الفرنسيين خصوم العنصرية السياسية هم الذين أثاروها وبذروا بذوراً عنصرية علمية فلسفية امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر. فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامى دون الجنس الآرى، وكان لرأيه وزنه فى فريق من معاصريه وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه، ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع وأعرف الناس بالمسلمين فى عصره)(١٤٨)

وذهب الدكتور إلى أن رأى «جوتيه» كان امتداداً لهذا الرأى فى قوله بأن العقل السامى لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلة أو مجتمعة بغير تناسق وانسجام أو ارتباط، أو أنه عقل مباعدة وتفريق فهو يفرق ويباعد ولاقدرة له على الجمع والتأليف. فيما العقل الآرى عكس ذلك لأنه يؤلف بين الأشياء وذلك بانتقال تدريجى. وبالتالى فله القدرة على الجمع والمزج.

والعرب الساميون بالتالى لاقدرة لهم على المزج والربط فلا تنتظر منهم نظريات أو قوانين ، وعبثاً التماس رأى علمى أو فلسفة عندهم، وخاصة أن الإسلام قد ضيق أفهافهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى حتى أصبح العقل المسلم يحتقر العلم والفلسفة . ويرى رينان أن مايسمى بالفلسفة العربية ماهو إلا محاكاة وتقليد لأرسطو. وكل الآراء يونانية كتبت بالعربية.(١٤٩).

ويرى العقاد أنه ليس فيما استغربه الدكتور مدكور موضع للعجب . فالكلام عن خلو الفرنسيين من العنصرية خال من المعنى ويناقض المعروف عن نشأة العنصرية عند الأوربيين. بل إن اسم فرنسا من التمييز نفسه،مستمد من التمييز بين عنصر السادة الحاكمين وعنصر العبيد المحكومين (١٥٠)

(فإن اسم فرنسا مستمد من اسم قبائل الفرانك الذى أصبح علماً للحرية والإصرار لأنهم كانوا ينظرون إلى الشعب الأصلى فى تلك البلاد كما ينظر السادة إلى المستعبدين ، ولاتزال هذه الكلمة فى اللغات الأوربية مقترنة بمعنى الحرية والصراحة، ومعنى الحقوق السياسية وحقوق الانتخاب Franchise وما إليها من مزايا الحكم والنيابة)(١٥١)

ويرجع العقاد الدعوة العنصرية فى أوربا إلى فرنسا ، ولا مجال لنفى العنصرية عن الفرنسيين لمعاداتهم للألمان الذين يتشيعون لهذه الدعوة لأنهم قد نقلوها أصلاً عن الفرنسيين، وذلك عن العالم الفرنسى المشهور فى القرن التاسع عشر «جوزيف أرثر دى جونيو» وقد عرفت دعوته باسم «Gobenism» نسبة إليه ومعه شريكه الفرنسى « لابوجيه Lapouge » وقبل ذلك كان المفكرون الألمان يرفضون الدعوة العنصرية وعلى رأسهم «هردر، و جيتى، ونوفاليس» ومن الكتب التى اشتهرت فى ذلك العصر كتاب هردر عن فلسفة الفوارق بين الأجناس وفيه يرفض هذه الفوارق والقول بوجود أجناس أربعة أو خمسة، ومن كتاب جونيو عن الفوارق بين الأجناس البشرية شاعت الدعوة إلى تميز الآريين وشاع ما ادعاه من اعتماده على أسس تشريحية، فى هذه المفاضلة. وفى الوقت نفسه ظهر رأى رينان فى التمييز بين الآريين والساميين (ورينان وجونيوز ميلان فى الاستشراق يكتبان عن الفرس واليهود) وأعجب الألمان بإشادة جونيو بالجنس الجرمانى لانتمائه هو نفسه إلى قبائل الفرنك الجرمانية ، فنقلوا عنه وتهافتوا على المذهب وأشاعوه . فأسباب العنصرية كما هو شائع بين الباحثين ترجع إلى ثلاث علل، للفرنسيين فيها حظ وافر:

١ - تحرير الرقيق لما دعا البيض إلى إلغاء الرقيق للمساواة بين البشر.

٢ - حركة الاستعمار.

٣ - مبادئ الثورة الفرنسية[١٥٢]

١ - فقد اتفق تجار الرقيق على إنكار المساواة ودعوى التفرقة بين الأجناس وبين السود والبيض وبين السادة والعبيد. وكان لفرنسا حظ كبير فى تجارة الرقيق.

٢ - وكذلك الحال فى حركة الاستعمار، فقد قامت على الادعاء بما يسمى رسالة الرجل الأبيض لما يمتاز به عقلياً ونفسياً وخلقياً على الأجناس الأخرى . ولفرنسا حظ كبير فى دنيا الاستعمار.

٣ - كما ظهرت حركة سميت بحركة رد الفعل على دعوى المساواة بين الطبقات التى جاءت مع الثورة الفرنسية وكان جونيو من الداعين إلى رفض ذلك وحجته تميز السادة النبلاء على الدهماء. وقد شاعت هذه الدعوى فى فرنسا قبل غيرها من الدول[١٥٣]

ويؤكد العقاد فى رده على رينان فضل الشرقيين على اليونان فى الدراسات الكونية والفلسفية . وكان يمكن لرينان لولا الهوى والغرض الذى ذهب إليه أن يكتشف بنفسه. لوسأل عن العلة فى ظهور الفلسفة اليونانية بادئ الأمر فى آسيا الصغرى والجزر الأسيوية فقط. ولو سأل نفسه لماذا لم تظهر فى جزيرة كريت قبل اتصال اليونان بمصر وبابل.

ويلخص العقاد رأيه فى الموضوع كله بقوله (القسطاس المستقيم فى هذه المسألة التى حاقت أباطيلها بالأوربيين كما حاقت بالشرقيين، فهو ثبوت الاختلاف بين الأجناس البشرية وثبوت الأسباب الطبيعية فى تعليل هذا الاختلاف ، فكل ماجاز على الشرقيين من هذه الأسباب فقد جاز مثله من قبل، ويجوز (مثله من بعد على الأوربيين وغير الأوربيين)[١٥٤]

الديمقراطيه والتقدم الإنساني - وموقف العقاد من الفاشية Fascism

يقترن إيمان العقاد بمستقبل الإنسانية بإيمانه بالديمقراطيه، كنظام، فإيمانه بحرية الفرد. وإيمانه بالله، كما يعرفه في العقيدة الإسلامية – وقد سبق شرح هذا ومن هنا كان موقف العقاد من النظم العنصرية.موقف الرفض القاطع، فرأيناه يهاجم الفاشية في كتابه الحكم المطلق الذى نشر ١٩٢٨ . وقد هاجم الفاشية لأنها تلغى الفرد في سبيل المجموع، وليس له قيمة في التاريخ فيجب أن يستغرق في المجتمع، وفي هذا المجتمع يصبح الفرد الخارج عن الحكومة بغير حق في أى شيء

ويرى العقاد أن الفاشية أخت الشيوعية إلا أن الشيوعية تمنى الفرد بالحرية بعد تحقق خصائصها كاملة، وعندما يتخلص من الضغط الاقتصادى تزول الطبقات. أما الفاشية فهى تنفى حتى هذا الحق مستقبلاً عن الفرد. ويلاحظ العقاد أن دعاة الفاشيه يقولون إنها تصدرعن مبادئ عامة مقابلة للديمقراطية، وهذا معلن في مبادئهم، فأعلنوا أن الأمة ليست هى جيل واحد أو مجموع الأحياء، ولاهى آلة للأحزاب . بل بنية يدخل فيها سلسلة من الأجيال ويها يعد الأفراد جزءاً عارضاً، أو هى جميع العناصر المادية وغير المادية التى تنطوى عليها القومية[١٥٥]

وليس من جديد في هذا التعريف وإنما الجديد استخلاص الفاشية الذى يجعل الحكومة هى كل شيء ، ثم ترفض بعد ذلك كل ما يخرج عنها سواء كان حزباً أو هيئة أو غيرها. والفرد لاقيمة له لأنه عارض في التاريخ.

ويناقش العقاد الفاشية تاريخاً وتطوراً كما يعرض لمحدث النظام وهو «موسوليني». والفاشية كنظام سياسى أحدثه موسوليني بعد انفصاله عن الحزب الاشتراكى الإيطالى منذ ١٩٢٢ وحتى انهيار دول المحور ١٩٤٥ «وتقوم الفاشية على دكتاتورية الحزب، وتمجيد الدولة، وإلهاب الشعور الوطنى ، وصيانة النظام والقانون ومناهضة الغوغاء، والقضاء على المخربين، وتنظيم دور النقابات المهنية مع استعمال القوة لتحقيق الأغراض السياسية، والنزوع إلى الحلول العسكرية بما فيها الحروب لأنها تقوى الشعور القومى وتشجع الفرد في سبيل المجموع، بمعنى أن الفرد لاوجود له بوصفه فرداً وإنما يستمد وجوده وقيمته وكرامته من شخصية الدولة. ويمكن إيجاز كل ذلك بالمبدأ القائل : «كل شيء للدولة ، ولاشيء ضد الدولة، ولاشيء خارج إطار الدولة»[١٥٦]

وبالرغم من محاربه الفاشيه للشيوعية إلا أن العقاد - كما ذكرت - يربط بينهما فى القضاء على الفرد. والواقع أن هذا الاقتران الذى يقيمه العقاد بين الاثنين نجد حوله جدلاً كبيراً . و أن جمع هذه النظم تحت عنوان الشمولية Totalitarinism قد شاع . وفى الولايات المتحدة نجده عند كارل .ج فريدريك CARL.J.Friederec وهو يقول بمماثلة بين الفاشية والنظام السوفيتى. ومع اعتراف فريدريك بوجود فوارق إلا أن هناك ستة أسس أو أوجه منها خمسة ذات طابع تأسيسى وواحد ذو طابع أيديولوجى وهو الأول. هذه الأسس هى :

١ - أنهما أكثر قرباً فيما بينهما من أى نظام سياسى آخر.

٢ - أن هذه ظاهرة يختص بها القرن العشرون وهو قرن التكنولوجيا والديمقراطيات. وعنده أن هناك فروقاً عميقة بين هذه النظم الشمولية والنظم الاستبدادية القديمة(١٥٧)

أما عن الأسس الستة التى أشار إليها :

فهى - (أيديولوجية رسمية أى هيكل رسمى لعقيدة شاملة تغطى كل مظاهر الحياة البشرية.

٢ - جهاز حزب فرد يقاد بيد (ديكتاتور).

٣ - جهاز رقابة بوليسى.

٤ - حصر كل وسائل الدعاية.

٥ - حكر أو حصر كل الوسائل العسكرية.

٦ - الرقابه المركزيه وتوجيه الاقتصاد بأكمله)(١٥٨)

ويركز البعض على أن الفاشية ليست عقيدة لأنها تركز على الفعل. وكان موسولينى نفسه يردد دائماً أن العمل يفضل القول. ويرفض كل النظريات السياسية ليركز على نقطة واحدة - كما يقول - هى الأمة. لم يشعر بحاجة الفاشية للعقيدة إلا فى « ١٩٢٩ - ١٩٣٠ » ومع ذلك كانت عقيدة مبهمة وانتهازية.وكذلك فعل هتلر حيث أكد على الإرادة. وفى كتاب (تاريخ الفكر السياسى) أن عقيدة موسولينى أو هتلر وغيرهما فيها أقل عدد من المبادئ لأنها أساساً مبادئ عمل .(١٥٩)

ونعود إلى العقاد الذى يرفض كل النظم الشمولية، كما قلت، ويتناول الأسباب التاريخية ولكنه يدحض حجة الفاشيين فى القول أن هذه الأسباب ومنها شيوع الفوضى وكثرة الاضطرابات

في إيطاليا[١٦٠] كانت ضرورة . ولكن العقاد يرى أنه لم يكن لها موجب ولا كانت هى العلاج الوحيد الممكن فى تلك الأيام.

فالحقيقة كما يقول توشار. أن الفاشية - كما ولدت من البؤس ومن الأزمة ومن البطالة والجوع. هى حركة عصيان ضد الليبرالية وضد خرافات الآلة والتقدم[١٦١]

والمهم أن العقاد يرفض هذه النزعة، وقد فشلت فعلاً لأنها لم تحكم كما تحكم الأحزاب الديمقراطية ، ولكنها نزعت الأحزاب الأخرى بقوة السلاح والإرهاب ، ولذلك فهى عنده (ديمقراطية ناقصة مشوهة أو هى استبداد ناقص مشوه لأنها ليست من الديمقراطية وليست من الاستبداد القديم)[١٦٢]

ويؤكد رأيه بتولى موسولينى ست وزارات فى آن واحد. فعلى أى شيء يدل هذا ؟ - إنه يدل على أنه نظام محصور فى فئة. فلا يجد رئيسها ستة رجال يطمئن إليهم كفاءة وإخلاصاً.

ثم يخلص إلى أن مايحدث فى إيطاليا فى ذلك الوقت، مع ذلك ليس دليلاً على فشل الديمقراطية بل هو حالة عارضة ، لأن الفاشية مع ذلك ، وإن كانت لا تعترف بحرية الأفراد فهى تعترف بإرادة الشعب، ثم هى استخدمت إرادة الكثرة لإرهاب القلة الصغيرة. وهى أيضاً قوة وطنية وليست قوة أجنبية ، وهى لم تتساهل فى مطالب البلاد مع الأجانب وقد نشأت فى بلاد منقسمة وتتفاوت فيها الأوضاع الاقتصادية، حيث يهاجر العمال وتتعطل المصانع.

ثم يوجه العقاد خطابه وعينه على مصر فيقول (ماذا كانت تكون خواطر العمال والمعوزين فى مصر بعد الحرب العظمى لولا الحماسة الوطنية التى استغرقت فيهم كل عاطفة وصرفتهم عن الشيوعية وحرب الطبقات، والتى يخمدونها اليوم ما استطاعوا ليتركوا مكانها خلواً لوسواس المصلحة وإغواء الدعاة !)[١٦٣]

والعقاد وهو يرفض المذاهب الشمولية كما رأينا - انتصاراً للحرية الفردية يؤكد فى نفس الوقت على التبعة والجواب الملازم لهذه الحرية . ومن هنا يأخذ على الدراسات الاجتماعية فى مجال الإجرام أو البحث عن أسباب الجريمة. ومايراه هو أن هذه الدراسات تركز على الأسباب التى تعود إلى المجتمع، فيشير إلى الظروف المعيشية وأساليب التربية والحروب والتطورات أو الإعلام. ولكنها تعنى أن العلاقة بين الفرد والمجتمع علاقة متبادلة. قد يكون المجتمع جانياً على أفراد. ولكن قد يكون أيضاً فى حالات أخرى مجنياً عليه . فالمجتمع ليس (شبحاً ضخماً مستقلاً

عن أفراده يبطش بهم وهو آمن منهم أن يمسوه بسوء. بل هو على كل حال مجموعة من أولئك الأفراد يسيئون إليه ويسيء إليهم، ولايصح على أية حال أن يتجردوا من تبعاتهم وجرائر أعمالهم فيمايجنونه عليه)[١٦٤]

ويلجأ العقاد إلى التشبيه، فلو وجدنا بحراً يكثر فيه غرق السفن وأرسلنا بعثة تستطلع فعادت للتحدث عن الزوابع والأعاصير والأمواج والتيارات دون أن تحدثنا عن المادة المصنوعة منها السفن ، وعلم البحارة بفنون الملاحة ووقود هذه السفن والحمولة إلخ. هل يمكن أن يغنينا التعليل بالأحوال الجوية وأمواج البحر دون هذه المعلومات لنعرف الأسباب الحقيقية . ثم يعود فيؤكد أن آفة العصر هى الكلام عن الحقوق ونسيان الواجبات. فمنذ ثلاثة قرون كثر الكلام عن الحقوق المطلوبة ، والمهضومة ، دون أن تقترن بالواجبات، ويؤكد العقاد على أهمية المسئولية الشخصيه فلا فيتحقق الإصلاح فى الغد بدون الاعتماد عليها . وعند العقاد أنه يمكن تقسيم التاريخ قسمين : العصور الماضية والشعار فيها « يجب عليك» والعصور الحديثة وشعارها «يحق لك»، وهما نقيضان.

قديماً كان الشاب يسمع من الدين والبيت والأب والحاكم القول « يجب عليك» أما فى العصور الحديثة فقد شاعت صيحة الحقوق حتى كاد الناشئ أن يقول : يحق لى كل شيء ولايجب على شيء .

هنا يسأل العقاد عن الصواب فى هذا الأمر؟

والواجب عنده فى الأخذ بهما معاً. وهذا يتمثل فى المسئولية الشخصية والإيمان لأنها تعلم الناشئ الحقوق والواجبات معاً. وإصلاح المجتمع وإصلاح الأخلاق يجب أن يقوم على هذه المسئولية.

هنا نأتى للتجربة الفاشية وموسوليني،فيقول العقاد إنه مع دعوة موسولينى الفاشية، ظن بعض الناس أنه توصل للحل فى المسألة الأخلاقية ، وذلك (لأنه يروض الجيل الجديد فى بلاده على الطاعة العمياء فلا يلفظ بحق ولايبحث عن واجب،، إلا أن ينقاد لمن يقوده بغير سؤال»[١٦٥]

ويشير إلى قوله السابق فى ذلك بأن الفاشية تهدم بذلك الأخلاق لأن الطاعة العمياء لن تصلح أخلاق النشئ ، فالطاعة عند الآلات والحيوان أكبر، وإنما الذى يمتاز به الإنسان هو الطاعة المسئولة أو طاعة الشعور بالتبعة والنهوض بها وعيناه مفتوحتان[١٦٦] ؛ ولذلك فشلت هذه

المحاولة الفاشية عند أول امتحان حيث انهزم ثلثمائة ألف من الذين رباهم موسولينى منذ الطفولة أمام عشرين ألفاً. لماذا؟ لأن تربيتهم كانت على الطاعة العمياء، فهربوا من المسئولية وهربوا من الحيرة والاختيار، هى إذن تربية بغير أخلاق ، والتربية الصحيحة تقوم على الأخلاق. والأخلاق لاتقوم بغير شعور التبعة والواجب والمسئولية. هذه التبعة التى (ينهض بها الإنسان على علم بحقه، وعلى علم بواجبه وعلى هدى مما ينبغى له بين قومه ، ومابنبغى عليه)[١٦٧]

موقف العقاد من النازية Nazism

تمهيد

اهتم العقاد بدراسة النماذج الإنسانية ومنها رجال السياسة، ومن شارك في التاريخ السياسي. ويربط الكثيرون بين العقاد «وتوماس كارل ليل» في مسألة دور البطل في التاريخ والأبطال،وعبادة الأبطال (Heroes and hero - worship) اتجاه في التاريخ يؤكد على أهمية دور البطل ، ويجعل للبطل في التاريخ الدور المحرك. ولكن العقاد لايفرط في دور البطل كما يظن البعض، بل يعطي الممتازين من بني الإنسان حقهم. ولاينسى دور الشعب ولا العوامل المختلفة المحيطة به ، وهو يصرح في حديثه بأن البطل كالقائد للجيش – ماذا يفعل الجيش بغير قائد وماذا يفعل القائد بغير جيش؟[١٦٨]

وموضوع البطل يهمنا هنا في موضوع السياسة وموضوع الديمقراطية، لأن العقاد وهو يؤكد على أهمية الفرد البطل في التاريخ يهاجم كل ديكتاتور مستبد ، ولابد إذن من تفرقة واضحة حتى لايحدث الاختلاط في معنى العظمة التي يحددها والتي يقدرها.

والعقاد لايحكم بالمظاهر مهما بلغت ولابالقوة. ففي مفتتح كلامه على النازية في كتابه «هتلر في الميزان» يؤكد أنه خصم وليس بقاض ذلك لأنه كما يقول لايحسن التسوية بين الخصمين في قضية الطغيان والحرية الإنسانية.

يقول (كنت أبحث في أعماق نفسي فلا أحس فيها غير المقت والازدراء لأولئك الذين سموهم عظماء التاريخ لأنهم طلبوا المجد والشهرة من طريق الغزوات والفتوح، وقاسوا عظمتهم بمقدار احتقارهم للإنسان)[١٦٩]

ولذلك وجدنا نابليون عنده مهرجاً ومجنوناً لأنه مشى وراء أطماعه وآماله الخاصة دون وزن لآمال الآخرين وإحساسهم. ثم هو ينفي عنه قوة الإرادة التي وصفه الناس بها وذلك لأن الإرادة عند النفسانيين نوعان أو قوتان : قوة دافعة – وقوة مانعة.

القوة الدافعة تغري صاحبها على الإقدام وتهون عليه الصعاب وتبلغ نهايتها عند المجنون.

وأما القوة المانعة فهي تكاد تمنع صاحبها من كل أمر يقدم عليه لفرط توجسه وخوفه من الفشل، وتبلغ قمتها عند الموسوسين.

ولكن الإرادة الصادقة هى الموازنة بين هاتين القوتين ، لأنها توازن بين العوامل المختلفة[١٧٠] ومن هنا يشرح رأيه فى نابليون تفصيلاً، لينتقل إلى الطغاة المعاصرين، إذا فهمنا ذلك فهمنا موقف العقاد وهو يخبرنا عن ظاهرة الديكتاتور - كما يراه العامة والمفتونون به ، وذلك لأنه (لايكون دكتاتوراً إلا بنوع من البطولة المهيبة المحبوبة، يغنى النفوس بعض الغنى عن الحرية بعزة الوطنية ونخوة الإعجاب . ولن يكون دكتاتوراً وهو سخيف هزيل لا مظهر له ولا مخبر ولايصدق أحد من الناس أنه مالك أمره وصاحب القوة التى بها يصول على أبناء وطنه)[١٧١]

ومن هنا فرق العقاد بين العظيم والبطل فى التاريخ، وبين الطاغية مهما تسربل فى سرابيل الأبهة الكاذبة والقوة الظاهرة. والخطأ عند الدهماء أنهم يقدرون أنهم يعظمون الرجل بمقدار السيطرة التى فى يديه، أو بمقدار الضجة التى يثيرها حوله.

وعنده أن المقاسين على خطأ، فالوصول إلى مراكز الحكم والسيطرة ميسرة فى أيام الفتن والقلاقل ولكنها ليست بدليل على قيمة إنسانية رفيعة أو ميزان الأخلاق والفضائل التى يعتز بها الإنسان. والرجل الذى يصل إلى السلطة والسيطرة لايعز عليه بعد ذلك أن يثير الضجة حوله، وإذا به يشغل العالم ويثير الضجيج ويملأ الأسماع، ثم يصعب بعد ذلك التغلب عليه ونزعه من مكانه. ولأن الذى يثور عليه عندئذ يتهم بالثورة على الدولة كلها. بل هو محتاج إلى ثورة تشترك فيها الأمة كلها، وهذه حالة لاتجازف بها الأمة إلا فى حالات القنوط . وفى هذا علامة هامة ونافعة لنا نحن شعوب العالم الثالث، فليس الأمر على هذا تحذيراً للطغاة فى العالم ولكنه أكثر قرباً مما فى عالمنا الثالث المصاب بهذا الداء من الزعماء فى أحسن أشكالهم الديكتاتورية.

ويشير العقاد أيضاً إلى عامل الظروف ، فإذا أردنا أن نعرف قيمة الرجل لننقله من موقفه ونجرده من الظروف التى خدمته ليصل لهذا الموقف، فلعلنا لانجده عندئذ يقدر على مايقدر عليه عامة الناس.

وهناك مقياس هام يضعه العقاد، وهو الفرق بين القدرة والعظمة لأن القدرة قد تحقق بعض الإنجازات العامة مع النفع الشخصى ، ولايشترط أن يكون صاحبها لخدمة نفسه فقط أو ديكتاتوراً بالضرورة. والمهم أن القدرة غير العظمة اصطلاحاً.

(فربما وصف الرجل بالقدرة لأنه مقتدر على بلوغ مقاصده واحتجان منافعه، والإضرار بغيره، ولكنه إذا وصف بالعظمة فإنما يوصف بها لفضل يقاس بالمقاييس الإنسانية العامة، وخير تغلب فيه نية العمل للآخرين على نية العمل للعامل وذويه)[١٧٢]

فهذا مقياس ومعه أيضاً مقياس من المقاييس الأخلاقية وهو الصبر على أداء الواجب.

يقول (الصبر على أداء الواجب درجة رفيعة من درجات الأخلاق الإنسانية وأرفع منها الصبر على أداء الواجب الذى لايطلبه أحد منك ولايحاسبك أحد عليه.

وأرفع من هاتين الدرجتين صبر الإنسان على واجب يضار بأدائه وينتفع بتركه وقد يتركه فيغنم المحبة والثناء، تلك درجه الأئمة من المصلحين)(١٧٣)

ولقد رأينا كيف أن الديمقراطية تشكل تطوراً هاماً فى مسيرة الإنسان نحو التقدم وتخطياً وتجاوزاً إلى الأفضل بالنسبة لشكل النظام السياسى، وإن كان الإسلام قد سبق فى تقرير الديمقراطية الإنسانية كمبدأ . لكننا نلاحظ تركيز العقاد على أن الديمقراطية فى العصر الحاضر ليست مختصة بأمة أو شعب، بل هى حركة عامة ومبدأ مشترك.(١٧٤)

من هنا تأتى أهمية الحديث عن البطل فى ظل هذه الديمقراطية أو البطل فى التاريخ. وأسلوب التراجم أحد أساليب تناول التاريخ . ولابد من الإشارة إلى أهمية الدراسات الاجتماعية فى الدراسة التاريخية من حيث المناهج ، وكذلك البحث فى التاريخ باعتباره علماً اجتماعياً. ويذهب البعض إلى التنبيه على الخطر فى نزعة المبالغة فى تأكيد الأثر الخلاق لشخصية الزعماء. وهنا ننبه على أهمية ملاحظة التمييز بين الشهرة والعظمة بعد الوفاة والتأثير بين ما أنجز فعلاً على يد الزعيم أو البطل، وبين ماينسبه إليه المتحمسون وأصحاب المدرسة المنتمية إليه . وكما يشار أحياناً إلى وجود اتصال بين هذه النزعة، أعنى المبالغة فى تأثير (العظماء) (وإهمال التطورات الاجتماعية والثقافية الخارجية التى تمثل مؤثرات ومآثر تفوق ما أحرزه عظماء معينون)(١٧٥)،

وخلاصة مايشير إليه هو أهمية النظر فى البعد الاجتماعى أو العوامل الخارجية المحيطة بالإضافة للجانب الشخصى أو النفسى، وليس فى ذلك كله جديد أو ليس فيه مالم يتنبه إليه مفكرنا فى تناوله لهذه القضايا ، وإن كان هناك حكم هام وهو القياس أو المبدأ الأساسى الذى أشرت إليه عنده فى الحكم على الأفراد.

والعقاد يصرح إذن بهذه القواعد أو الأسس كما أشرنا إلى بعضها فى موضوع الطغيان أو الفرد المستبد والديمقراطية. يرى أن ليس للكاتب أن يحكم وأن يقدم أسباب الحكم بل كل ماعليه أن يخاصم ثم يعرض أسباب الخصومة. ولكن فى نفس الوقت عليه أن يتحرى الصدق فى

خصومته والاستقراء الصحيح فيما يعرضه من بيانات (لأن الخصم الصادق فى قضية الطغيان والحرية الإنسانية أعدل من القاضى الذى لايميل هنا أو هناك فى هذه القضية الصادقة) [١٧٦]

والعقاد يضع إذن مقاييسه لدراسة الشخصية ويهتم بالبطل . ولكن بعد تحديد من هو البطل أو العظيم، ثم هو لاينسى لا العوامل الخارجية ولاعوامل البيئة ، وسنلاحظ هذا فى كل تراجمه الخاصة بالشخصيات العبقرية أو الأبطال، كما نلاحظها أيضاً فى تراجمه الأخرى.فلن يغيب البعد الاجتماعى ولا البعد النفسى، نجد ذلك فى كتابه عن « عمرو بن العاص» - «معاوية بن أبى سفيان فى الميزان» أو « العبقريات» فالجانب النفسى نراه فيما يسميه بمفتاح الشخصية والبحث عن دلائله كما نبحث عن أسبابه فى النشأة.

ونأتى لدور البطولة أو البطل فى التاريخ فى هذا العصر، عصر الديمقراطية.فما لاشك فيه أنه لايمكن الاستغناء عن الزعامة فى الحياة الاجتماعية، بل فى كل شكل أساسى من أشكال التنظيم الاجتماعى، ولكن تختلف روادع الزعامة والقيود التى تفرض على الزعيم من مجتمع لمجتمع.[١٧٧]

فالديمقراطيه كنظام سياسى يبدو فيه دور البطل أقل بكثير أو على الأقل عليه قيود كثيرة وإن كان فى العصر الحالى أصبح للبطل أهمية واحتياج نفسى عند الجماهير من ناحية، بالإضافة لوسائل الاتصالات التى تمكنه من الانتشار والذيوع والتحكم. ولكن مع وجود النظام الديمقراطى ربما تثار عدة تساؤلات حول هذا الدور. والعقاد يحل الإشكال فيما نتصور بما أشرت إليه من تفرقة أساسية ، ولأن المسئولية هنا جماعية، فالبطل هنا موكل وهو مسئول، كما أن الرعية مسئولة عن اختياره أيضاً.

ويهتم العقاد بالبعد النفسى والوراثة كما يهتم بالبيئة والنشأة . وهو- كما يقول - لايفرق بين كراهة المذهب وكراهة صاحبه، فمن هنا كان هجومه على هتلر وهو يهاجم النازية ، وهجومه على ماركس وهو يهاجم الماركسية، ولايعنينى هنا التفصيلات التاريخية ولا النفسية لوصول ه إلى الحكم ولا العوامل التى مهدت له . ولكن يجب أن أشير إلى تحذير العقاد من خداع العامه، فهو يشرح بهرج الديكتاتور وخداعه ولكنه يرى أن النظام الديمقراطى يحمى من هذا البهرج، إذ من شأنه تفنيد الأقوال والأعمال والوعود. ولكن يجب أن نلتفت إلى تحذيره من انخداع العامة وأحكامه . والعقاد فى تقديره للزعماء لايرى أن المسألة ترتبط بحكم الدولة. فالفارق كبير بين قدرة

روسيا وقدرة تركيا ولكن ذلك لايعنى أن ستالين أقدر من مصطفى كمال. وبهذا القياس، أى حجم الدولة وموازين الدهماء لما كان مصطفى كمال شيئاً إلى جانب هتلر، ولكن الواقع أن القياس معكوس، إذ إن هناك فرقاً بين من يحمله التيار وهو هنا هتلر ومن يعارض التيار وهو مصطفى كمال.

والمهم القاعدة أو المبدأ الذى يقرره العقاد لا الأشخاص . وقد هاجم هتلر كنموذج للديكتاتور، وهاجم النازية كأحد النماذج العنصرية، ويذهب إلى أن نجاح هتلر ربما لم يكن يحدث لو جاء فى أمة أخرى، فمع التسليم بنبوغ الألمان وعظمة الأمة وكثرة نوابغها فى الأدب والشعر والفلسفة والعلم والاختراع إلا أنها لم تكن عظيمة فى كل شىء . والعيب الرئيسى عنده فيها يكمن فى قصورها فى التربية السياسية وضعف إيمانها بالحرية.[١٧٨]

ومن هنا تظهر أهمية التربية السياسية والتى (تحتاج إلى شىء غير نبوغ الأفذاذ وإنجاب العبقريين، لأنها مسألة مرانة متسلسلة فى بنية الشعب بجميع طبقاته وعناصره، ينتقل فيها خطوة بعد خطوة ودرجة بعد درجة، بالتدريب العملى والحوادث الفعالة فى تركيبه وتأليفه . فلا تبلغ منه التربية السياسية مبلغ العادة إلا إذا تعودها . ولايجىء التعود بالأقوال والعظات، وإن وجد القائلون والواعظون، فكيف وهم لايوجدون؟)[١٧٩]

ويشرح العقاد ذلك بالنسبة للألمان، ويرجع هذا القصور عندهم لأسباب تاريخية بعضها قديم وبعضها حديث لا موضع هنا لعرضها[١٨٠]

والبعد النفسى هام كما قلت فى تناوله للشخصيات، سواء جاء الحكم بالإيجاب أو بالسلب. والديكتاتور هتلر هنا، يعرض العقاد لنفسيته ورأى الأطباء النفسيين فيه، فأحيانا يوصف بالشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية [١٨١]

ومنهم من يذهب إلى أنه مكبوت الغرائز الجنسية أو أنه مضطرب الأهواء لنشأته المدللة من أمه والشدة من أبيه . إلخ.

ثم بعد ذلك يستغنى عن هذه المصطلحات، ويرى العقاد أن المقياس هو النفس العاطفة القادرة على مجاوبة من حولها وما حولها مجاوبة متصلة مستقيمة فيما تؤديه وفيما تتلقاه .[١٨٢]

وعلى هذا القياس يناقش نفسية هتلر من خلال عرضه للتربية والنشأة. ثم يؤكد على جبنه عكس ما شاع من القول بشجاعته. ثم يمتحن صدقه . ويركز على غرائب أطواره، وكفاءته الذهنية والخطابية وسيماه ثم معرفته من طريق معرفة أصحابه.

ولقد انتهى هتلر ومضى ليصبح فى صفحات التاريخ، لكن يمكن أن نقف قليلاً عند بعض المقاييس التى يضعها. أى أننا لن تنظر إلى شخص هتلر، إذ إنه هنا يمثل نموذج التطبيق،ولكننا إذ ننظر فى بعض هذه المقاييس على سبيل المثال لنرى الخلال التى يراها فى الزعيم أو البطل مطلوبة أو مرذولة تنفى الزعامة والبطولة .

النـازيــة :

قلت إن العقاد وصف القضية بالنسبة للنازية (كما يعرضها هتلر) إنها قضية الطغيان والحرية الإنسانية ، أو قضية الإيمان بالسلاح وحده. والإيمان بشىء فى الحياة وفى الحضارة غير السلاح.(١٨٣)

ويرفض العقاد الطغيان والحرب إذ إن النتيجة الحتمية لو أخذ العالم بما أخذ به هتلر من الحرب، أن يدين العالم بدين الطغيان ويكفر بدين الحرية. والنتيجة أن يتحول العالم إلى (معسكر لايتربى فيه الطفل ولايعمل فيه الرجل ولا تفكر فيه العقول، ولاتجمع الدولة مالاً أو تنفقه، ولا تبيح الحكومة شيئاً أو تحرمه إلا فى هذا السبيل) (١٨٤)

ولكن على أى أساس قامت النازية؟

إن الفلسفة السياسية للحزب النازى «الحزب القومى الاشتراكى» لم تكن من ابتداع هتلر ، ولكنها مستمدة من مصادر كثيرة تلخص فى نظريتين:

الاولى : نظرية الدولة ونظرية الزعامه.

الثانية : تفوق الجنس الآرى – الدعوى العنصرية.

– والنظرية الأولى تعنى الإعلاء من شأن الدولة روحياً وأدبياً

وفى نفس الوقت تنزل من قيمة الشعب، وكان هذا يرجع إلى هيجل ونيتشه خاصة(١٨٥)

(وإن كان البعض يرجع الأمر أساساً إلى تروتشكه) (١٨٦) وهيــجل كان يذهب إلى أن الشعب لايعرف مايريده، وأما حرية الفرد عنده فليست سوى مجرد عبث أو هراء – فالزعيم أو الفوهرر فى نظر النازى هو السلطة نفسها وليس فقط مجرد مفوض من الشعب. ولابد للزعيم من صفات خاصة، فهو قد أظهرته العناية الإلهية ليمثل روح الشعب.

أما تفوق العنصر الآرى ، فكما فى كل أمة يوجد أشخاص يتفوقون على الآخرين وخلقوا ليسودوهم . كذلك نجد أمة تتفوق على أخرى، ولذلك فالأجناس الممتازة يجب أن تسود الأجناس الأخرى.

وعندهم أن أرقى الأجناس هو الجنس الآرى [١٨٧] ومن هنا أدى ذلك كله إلى إقصاء من لاينتمى إلى هذا العنصر من المناصب ، واضطهادهم ، وكذلك منع الزواج من رعايا الدول المتخلفة، حفاظاً على نقاء الجنس، وكذلك تعقيم الضعفاء.

ويمكن أن نضيف لهذين المبدأين، مبدأين آخرين يلزمان عنهما:

١ - إقامة دولة استبدادية . هذه الدولة تعتمد على وسائل العنف والقوة وتسيطر فيها المخابرات والبوليس.

٢ - ثم اللجوء عند الضرورة إلى الحروب وتقسيم المستعمرات.[١٨٨]

وإذا كانت النازية قد انتهت بانتهاء هتلر، فإن فى قلق العالم المضطرب الآن بوادر أخرى أو صيحات سواء فشلت أو نجحت فى ألمانيا، فالمهم أننا نجد أن الدعاوى العنصرية تظهر من آن لآخر، كما نجدها عند جرينوفسكى فى روسيا مثلاً. من هنا تأتى أهمية تفنيد هذه الدعاوى. وإن كانت العنصرية من الوجهة العلمية قد انتهت، أعنى من حيث مسألة تفوق الأجناس. ولكن تبقى مسألة التفوق الحضارى ماثلة للعيان، وحقيقة تحتاج للبحث. وربما كانت المشكلة فى وجود مثل هذه الدعاوى الآن ، هو تهديدها لأمن العالم كله، أما حال العالم الثالث فربما كان مهدداً بطبيعة الوضع فى كل الحالات مالم يحدث تغيير كبير فى مسيرة شعوبه نفسها.

ومن هنا نؤكد على رأى العقاد فى رفضه للنازية من ناحية مستقبل العالم ومن ناحية مستقبل الأمم الشرقية.

وقد كان يقارن بين وضع العالم الشرقى فى حالة انتصار المحور، وحاله فى حالة انتصار الحلفاء. وكان العقاد يرى أن النازية تنكر الحرية أصلاً فلا مجال فى حالة انتصارها لتفاوض أو كلام عنها. وأما دول الحلفاء فهى تعترف بها وإن ماطلت أو خالفت فى مقدار هذه الحرية.[١٨٩] ويرفض العقاد العنصرية لأن الأخذ بها يعنى أن (يطلق الأمل فى التقدم والتفاهم والسلام أبد الآبدين)[١٩٠] إذ إن معنى ذلك أن يكون التفوق اليوم لهذا وغداً لذاك . ولا راحة فى الدنيا بهذه الحال، بل هو الجحيم للمنتصر والمهزوم جميعاً. وإن كان العقاد يذهب إلى أن (السيطرة على العالم فى زماننا هذا ... خرافة أغبياء وأنها قد بطلت اليوم كل البطلان، ونرجو أن يكون بطلاناً سرمدياً لارجعة فيه)[١٩١]

ولكن إن صح هذا فى زمنه فليس الأمر كذلك فى عصرنا على الأقل بين قسمى العالم المتقدم، والعالم المتخلف.

ويرى العقاد أن طريق الديمقراطية هو (طريق الإيمان بشريعة فى الحياة غير شريعة القوة الحيوانية. وهى شريعة الحق والإنصاف والأمل فى تقدم الإنسان إلى سنن فى المعاملات بين الأمم والأفراد وراء سنة الكهف والغابة)(١٩٢)

ولكن الواقع أن موقفنا الآن حتى فى نظر العالم المتقدم ، غير ما توقعه، وهذا ما تؤكده الدراسات الصادرة.

ولننظر سريعاً وفى لفتة إلى بعض توقعات المستقبل لموقفنا. والآمال والطموحات هامة فى حركة التقدم إذا شكلت باعثاً على تلمس السبل وعلى السير فى الطريق والعمل له. ولكن الآمال وحدها لاتغير من الواقع شيئاً. ففى عام ١٩٧٥ وفى الاحتفال بمرور مائتى عام على استقلال أمريكا، طرحت التساؤلات حول مصير الإنسانية وموقع أمريكا فى العالم . والسؤال عن آفاق المستقبل فى المائتين القادمتين بعد المائتين الماضيتين . وهذه المرحلة القادمة إنما تشكل بداية جديدة لحضارة جديدة يطلق عليها أحياناً «الموجة الثالثة» كما يعبر « توفلر » أو عصر الفضاء أو الحضارة الإلكترونية. والمهم أن هذه الحضارة جديدة كيفياً أيضاً.(١٩٣)

وحقيقى أن الكتاب الصادر عن « معهد هدسون» وهو مركز أمريكى للأبحاث ، يعبر عن وجهة نظر أمريكية، ويدخل ضمن دراسات عديدة عن المستقبليات، لكن أريد فقط هنا توضيح موقفنا من هذه الرؤية . والمهم أولاً أن نص هذه الحقيقة وهى التقدم العلمى فى سرعته المذهلة ، قد يأتى (قانوناً موضوعياً يحكم حركة المجتمعات فى نموها وتطورها وعلاقاتها الدولية. وأصبح لزاماً على الإنسان أن يعى هذا القانون ليعى حركة التاريخ وإمكانية تلبية حاجات الفرد والمجتمع)(١٩٤)

ولكن أريد أن أشير أيضا إلى نقطة هامة فى هذه المقدمة، (مقدمة المعرب للكتابة) وهى السؤال عن (نحن والمستقبل)

أين نحن من كل هذا ؟ العالم الثالث والعالم العربى خاصة. نسأل عن المستقبل وعن رؤية الآخر لنا ، ثم كيف نراه لأنفسنا؟

الدراسة بتقسيمات لدول العالم – على أساس اقتصادي، بناء على الواقع الآن.

والمهم أن الهوة كبيرة بين العالم المتقدم والمتخلف، وستظل كذلك لقرون. وإن كانت الدراسة قد جعلت الدول البترولية ضمن الفئه الثالثة من أربع فئات ، قسمت الدول إليها. ولكننا مع ذلك وحتى دول الخليج لسنا ضمن الموجة الثالثة. بل وإن تسمح الوضعيات الغربية لنا أن ندخل ضمن الموجة الأولى أو الثانية، والخطورة في هذه الصورة التى تقدمها الدراسة، هى أن هذه الدراسات تشكل مستقبلاً مرسوماً لنا كما يتصوره علماء الغرب،وخاصة إذا علمنا أنه بناء عليه ، يتم اتخاذ القرارات السياسية « حيث إن مثل هذه النماذج إنما يتم اصطناعها ليسترشد بها صانع القرار السياسى »[١٩٥] ثم علينا أن نعرف مع ذلك أن الثروة لا ترادف التقدم . وكما يشير المعرب فإن العالم قد تجاوزنا من الناحية الاقتصادية والحضارية بل قد تجاوزنا بحضارتين و الحضارة الجديدة سوف تسحق من لم يلحق بها.[١٩٦]

ويثير المعرب عدة قضايا هامة من خلال مناقشته للكتاب منها.

فكرة محاكاة النموذج الأوربى كمخرج لنا من الأزمة . والمؤلف يرفضها ، وإلى ذلك يذهب المعرب أيضاً على عكس مايذهب إليه كثيرون من مثقفى العالم الثالث. فالقول بأن نقل التكنولوجيا من شأنه أن يحقق التقدم وعبور الفجوة، ليس صحيحا إذ إنهم (يغفلون تماماً العلاقة الجدلية التاريخية بين التحول الاجتماعى والثقافى والاقتصادى من ناحية ، وبين الابتكارات التقنية من ناحية أخرى، وأن العبرة ليست بحيازة التكنولوجيا، بل بالقدرة على تشغيلها وتطويرها وملاءمتها مع الواقع الجديد، وهو مايعنى تغييرا جذريا لثقافة المجتمع ولقدرات الإنسان الإبداعية)[١٩٧]

والقضية الثانية هى قضية هامة جداً لأنها تضعنا وجهاً لوجه مع الواقع ومع المستقبل المنتظر لنا فى عين الآخرين ، ولعل من أهمها أيضاً أنها ترد غلواء غرورنا وتعالينا الكاذب – نحن أمة حضارة وأيادينا وأفضالنا على العالم – نعم – ولكن أعطني العمل مع القول ، والإنجاز فى الحاضر، أصدق امتدادك واستمرارك أو إمكانيته على الأقل ، وإلا فلنصدق الآخر ونقبل حكمه وهو ما نرفضه ونرجو أن نعمل عملياً على رفضه . فماذا يقدم الآخر لنا فى أفضل حالات حسن النية؟.

هذه هى القضية الثانية ، وقد وضع المؤلف عشر نقاط يراها هى السبيل الممكنة لمساعدة العالم المتخلف ، وهو يضعه موضع التابع ، ولكى يجد هذا العالم لقمة الخبز فهو يرى أن تصدير

العمالة من العالم الثالث للعالم المتقدم بعد أن ينتهى موسم الكساد فيه، إذ تتوافر وظائف يضرب المواطن فى العالم المتقدم عن العمل بها لوجود فرص أفضل، عندئذ يقترح تنظيم حركة تصدير العمالة حيث يقيم مواطنو العالم الثالث لفترات ثم يعودون لوطنهم بالمهارة ورأس المال[١٩٨]

وما طبيعة هذه الوظائف التى سيضرب عنها المواطن فى العالم المتقدم؟ أغلب الظن أنها معروفة وواضحة من نغمة التعالى. ولكن أليس معه حق فى عالم يقوم على المصالح وأمامه عالم متخلف يرزح تحت تخلفه ولا يريد أن يخرج من المأزق إلا بالشعارات ؟ وقد غاب العقل وانشغل القادة وهم عاجزون عن إدارة الدفة أصلاً؟.

الصهيـونيـة Zionism

كانت الصهيونية العالمية من الحركات الهدامة ومن ألوان العنصرية التى فند العقاد دعواها، وهاجم مضمونها وأساليبها وكشف غاياتها، وأبان عن عناصر نجاحها الحقيقية، وتعاون الاستعمار معها ، وتعاونها مع الاستعمار لخدمة أغراضها * ويبدو فى الأفق السياسى الآن أن الصراع العربى مع الصهيونية فى طريقه النهائى إلى الزوال، وحل الخلافات والتعايش فى سلام، وفتح الأسواق التجارية، وتعاون دول المنطقة جميعاً ومعها إسرائيل بعد أن تنتهى المقاطعة تماماً ويصبح التطبيع فى صورته النهائية. وليس لأحد أن يرفض السلام المشرف، ولا أن يرفض تعاون الدول لصالح شعوبها. وليس لأحد أن يقتل الأمل ويجعل من التشاؤم بديلاً عنه، وليس لأحد أن يرفض التقارب بين الأمم فى إطار مايسمى بالنظام الجديد. كل هذا جائز قوله ، ولكن يبقى المهم فى النهاية صحة السند، وإخلاص النية. وليس كالواقع دليلاً، ومن شواهد الواقع الأساسية تاريخ الأفكار وإدراك الأبعاد المختلفة لما هو قائم بالفعل ، فأما النظام الجديد فليس من الصعب اكتشاف التحفظات على مفهومه الذى يذاع ليلاً ونهاراً، ويبشر به أصحاب المصلحة ،ولكن الواقع نفسه يشكك فى هذا النظام ومصداقيته. وهل حقا يقف الموقف العادل من شتى القضايا ؟ وكأن المصالح الاستعمارية القديمة التى كانت تحكم سياسة الدول القوية قد زالت وحلت محلها هذه المفاهيم الدولية ذات الطابع الإنسانى الشامل . بل هل غابت دعاوى العنصرية، والتعصب الدينى والعرقى ؟ . إن من أصعب الأمور أن تجد من يقول بذلك حتى من أشد المتحمسين للنظام الجديد لأسباب لاتخفى. وكل ماهنالك أن يقال إنها مرحلة أولى أو أنه فى مرحلة الاختبار أو مرحلة البداية التى لابد أن يشوبها بعض الأخطاء، لكن سيظل الحذر قائماً وتظل المصداقية معلقة أو موضوعة (بين الأقواس) حتى يدلل الواقع والفعل عند هؤلاء على صدق دعواهم.

وليس لفرد يؤمن بقضيته ويؤمن بحق بلاده عليه وأمنها وأمن شعوبها، أن يدخل معترك السياسة الدولية بمجرد دعوى حسن النيات. وللشعوب تاريخ طويل فى مثل هذه التجارب، تجعلها ترى جانب الحذر أو العين اليقظة أفضل سلاح دون توقف عن الفعل والتفاعل فى الواقع الدولى، بل لعلها فى حاجة إلى الحركة والفاعلية أكثر من أى شىء وأفضل من الجمود أو الوقفة السلبية . هذا جانب.

وجانب ثان لايحسن إغفاله وهو حركة التاريخ المؤدية إلى هذا الواقع فى المشكلة المثارة. تتم المصالحة مع إسرائيل ويتم التطبيع، ويبقى السؤال عن المستقبل قائماً : هل لنا أن نخاف التجربة؟ هل لنا أن نشكك فى قدرتنا على خوض التجربة؟ ولماذا نخاف سيطرة الآخرين ؟ ولا ندخل ونحن نثق فى قدرتنا على إدارة الدفة بما لايتعارض ومصالحنا، وإحباط أى محاولة لاستغلالنا؟ وإذا كنا لانقدر على هذا وقد تعودنا على العمل فى ظل الحماية – حماية الإنجليز ثم حماية الروس، أو كنا نخاف هذه الحركة التى نخوضها بمفردنا، فلماذا نحرص على الحياة؟ وهل للحياة أن تحرص على بقائنا إذا لم نكن جديرين بها ؟ سؤال صحيح !!.

ولكن الواقع المفروض يقول إن الأمور قد تمت على ما انتهت إليه فى دنيا السياسة ، ولكن لابد من النظر – كما قلت – فى حركة التاريخ [١٩٩] . ويحلو للبعض أن يقارن بين موقفين : موقف التشدد والريبة من هذه الحركة الصهيونية ووجود إسرائيل وأهدافها الكبرى. وموقف الدعوية إلى السلام معها والتطبيع الكامل. ويخلط هؤلاء أحياناً بين الموقفين من حيث الفكر والنظر التاريخى ، والتنظير السياسى للموضوع كله . وبين الواقع التطبيقى .

وأمامنا الحركة الناصرية فى دنيا التطبيق للجانب الأول. والحركة الساداتية فى دنيا التطبيق ممثلة للجانب الثانى. ولاشك فى فشل الناصرية فى صراعها مع إسرائيل وهى التى أتاحت لها المضى نحو تحقيق أجزاء من الحلم الكبير، فاحتلت الضفة وغزة أوباقى فلسطين ثم سيناء المصرية وجولان السورية.

والحركة الساداتية جاءت – فحدت من هذا التوسع وأرجعت سيناء وبعض أجزاء فلسطين المحتلة بعد ١٩٦٧ ، وفى طريقها إلى حل فى الجولان فأيهما أفضل : حركة تتيح للصهيونية المضى فى الهدف الأكبر المزعوم؟ أو حركة تحد من حركتها نحو هذا الهدف على هذا النحو الواقع؟.

وهنا يقع الخلط فى القياس للانتقال من مجال صحة الفكرة إلى القياس على الواقع المطبق . ولعله يثور اعتراض هنا : اليست الإمكانية فى التطبيق جزءاً أساسياً من واقعية الفكرة؟ أو أن الاستحالة تجعلها مجرد أقوال لاسبيل إلى تحقيقها ؟ إذ يكفى أن يوجد هذا التعارض لتكون الفكرة حلماً . وفى هذا يكمن الخطأ فيها لأنها فى عالم السياسة . والسياسة واقع يعاش ويعمل له، لا أحلام تخرج عن نطاق القدرة البشرية. من هنا قد تبدو الوجاهة فى هذا الاعتراض.

ويبقى أيضاً اعتراض على الاعتراض : هل الأمر على هذه الصورة ؟ وهل استنفدت الإمكانات فعلاً أو أخذ بها؟ إذا كان ما كان هو كل مايملك العرب والمسلمون من إمكانيات .وإذا كان هدر هذه الإمكانات الأخرى هو واقع لازم لامحالة لطبيعة العربي، فلاشك فى صحة الاعتراض الأول ! ولا أحسب أن الأمر كذلك، لأنه إذا كان الأمر كذلك فلاشك فى أن القدرة على صراع المصالح والمنافسة الاقتصادية فى دنيا التطبيع. والسوق المشتركة المقترحة لن تكون أفضل، ويصبح الأمر أن السير متجه إلى نفس النتيجة . ولكن ليس هذا كله ما يمكن أن يقال إذ يمكن القول أيضاً أن فشل التجربة الأولى سند وقوة نحو نجاح التجربة الثانية ، وخاصة أنه ليس فى الوسع إدارة العجلة إلى الوراء، وقد وصل الأمر إلى ماوصل إليه فى الواقع الذى يفرض نفسه بالسلطة أو القوة الدولية القائمة. فلنمض إذن ولتكن معنا من الماضى الخبرة العاملة على نجاح المسيرة الجديدة.

وتظل التساؤلات والاحتمالات والردود مطروحة بعد ذلك ، ولكن أنكتفى بهذا؟.

وأقول مهما كان الصواب يعضد وجهة نظر من هذه الوجهات المطروحة، فيبقى الجانب الذى أشرت إليه وهو النظر فى حركة التاريخ التى أدت إلى هذا الواقع الذى نتعامل معه.

من هنا نأتى إلى أهمية الإشارة إلى دراسة العقاد عن الصهيونية العالمية – وقد تنبه الرجل إلى أساليب هذه الحركة . وكما قلت – ينبه عليها ولن يضيرنا إذن أن نذكرها هنا – فإن الذكرى تنفع المؤمنين فى كل حال وفى كل تنافس فى ميادين الحياة.

والحركة الصهيونية ليست حركة دينية أصلاً. وليست قديمة فى بنى إسرائيل. وهى حركة سياسية تابعة لقيام الدولة وسقوطها فى بيت داود.

ويظهر العقاد أصل الكلمة أعنى « صهيون» فيقول :

(وإذا رجعنا إلى كلمة « صهيون» نفسها لم نجد لها أصلاً متفقاً عليه فى اللغة العبرية. وأكثر الشراح يرجحون أنها عربية الأصل لها نظير فى اللغة الحبشية، وأنها من مادة الصون والتحصين، وكانت فعلاً من حصون الروابى إلى العالية. والمقصود بالعربية هنا لغه الأصلاء من أبناء الجزيرة الذين سكنوا أرض فلسطين قبل هجرة العبرانيين بمئات السنين. وهم الذين أطلقوا على الارض أسم أرض كنعان بمعنى الأرض الواطئة، ولا تزال مادة كنع وقنع وخنع بهذا المعنى فى لغتنا العربية)(٢٠٠)

ويقول العقاد أن اليهود أنفسهم لم يحرصوا عليها. وفى سفر صموئيل الثانى غير داود اسمها ورفض أن ينقل تابوت الرب إليها، ثم حن اليهود إلى صهيون بعد الأسر، وحولوا وعود الإله تحولا جديداً مع مصالح السياسة وحصروها فى ذرية داود ليخرجوا منها من كان من غير ذويهم. فأبناء إبراهيم بالروح هم الموعودون بالخلاص جميعاً لافرق بين اليهودى واليونانى.

ولم تكن تتعلق بمكان معين، ولا تتطلب العودة إلى فلسطين . ولذلك ناهضها المتدينون منهم عند ظهور الدعوة.[٢٠١]

الصهيونية الحديثة كالصهيونية القديمة حركة سياسية وترجع أسبابها إلى :

١ - الاضطهاد وظهور القومية ومطامع الاستعمار.[٢٠٢] ويناقش العقاد دعاوى الصهيونية واليهود فى مسألة الاضطهاد فيرجع السبب فى اضطهادهم إليهم لا إلى الدول والشعوب الأخرى، وذلك لطبيعة فيهم هى طبيعة المعاندة والمشاكسة ، أو كما وصفهم القرآن (تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى)[٢٠٣]

والدليل عليهم من كتبهم لا من كتب لايؤمنون بها:

جاء فى الإصحاح الحادى والثلاثين من سفر التثنية بلسان الرب (إنى عارف تمردكم ورقابكم الصلبة.)

وفى الإصحاح التاسع من سفر نحميا إنهم (أعطوا كتفاً معاندة وصلبوا رقابهم ولم يسمعوا).

وهذه الخصال عديدة فى كتبهم ، ولم تفارقهم فى تاريخهم كله ، فالداء فيهم لا فى الأمم، وخاصة أنهم عملوا فى الأموال والسمسرة والربا واستباحوا كل وسيلة، فكرههم الأغنياء والفقراء. ولأنهم اختاروا العزلة فى الشعوب التى عاشوا فيها وكانوا يتعاملون مع معسكر الأعداء، وكانوا ينصرون المغير على الدولة التى يحيون فيها ، وذلك لاستفادتهم بشراء الأسرى وبيع المؤونة وبذل القروض بالإضافة إلى عداء اليهود للسيد المسيح. وقد عزلوا أنفسهم فشاع عنهم أنهم وراء الأوبئة عندما تشيع لتسميمهم للماء والطعام لأنهم كانوا ينفردون بمطاعمهم فى المدن ولا يؤاكلون أحداً فى الريف.

ومع بدايات الاستعمار تشابكت المصالح مع اليهود. ويقول العقاد : (الصهيونية العالمية حقيقة واقعة. هى قوة موجودة بأعمالها وآثارها، موجودة بدعايتها وأخبارها، موجودة بمقاصدها

وغاياتها ، ولاحاجة بها إلى الوجود فى صورة أخرى مادامت موجودة بالأعمال والدعاية والغايات)[٢٠٤]

ويشير العقاد إلى وجود الطابور الخامس لديهم وأن تفرقهم فى الأوطان وسلطتهم المالية فى كثير من البلدان تساعدهم على مآربهم، مع استباحة كل الوسائل. وعنده أن مايجمعهم ليس حبهم لبعضهم البعض بل كراهيتهم للآخرين. وكان من أسباب نفاذها إلى فلسطين عوامل ثلاثة :

١ – قوة الصهيونية العالمية.

٢ – قوة المصالح الاستعمارية.

٣ – التعصب الشديد على الإسلام.

وكراهية الصهيونية حقيقة واقعة لأنهم يكرهون الأمم الأخرى فكرهتهم، وخلط البعض بين التعصب الدينى على اليهود. وبغض الصهيونيين فسموا بغض الصهيونية العداء للسامية Anti semitism ظنا أنها من عداوة الأجناس.[٢٠٥]

ومع ظهور المباحث النفسية الحديثة وكثير من دعاتها من اليهود، راحوا يسخرون علم النفس فى التدليل أو البحث عن أسباب لهذا العداء، ولكنهم أخطئوا كثيراً، لأن الدعوى أصلاً قائمة على ضلال . وعللوا هذا العداء أحياناً بأنه مرض يصيب الأمم التى يتسلط عليها الخوف من الآخرين، فكانت لعزلة اليهود سبب فى أن يخصهم بهذا العداء، وقالوا إنما ترجع هذه الكراهية إلى أن الأمم المتكبرة إذا توالت عليها الهزائم انتقمت ممن لاتقدر عليه إلخ.

ويعلق العقاد :

« وكل هذا لغو وخرافة، لأن الأمم كلها لاتصاب بالأدواء النفسية. ويسلم منها الصهاينة دون سواهم. وإذا كان الصهيونيون مكروهين من قديم الزمن فالبحث العلمى المنزه عن الغرض يتجه إليهم أولاً قبل أن يتجه إلى الآخرين»[٢٠٦]

وينعتهم العقاد بداء البارانويا والشيزوفرنيا، فجنون العظمة يظهر من أنهم يسمون رب العالم (رب إسرائيل) وكأنه لهم وحدهم، فقد خلقهم وحدهم لعبادته وأما باقى الأمم فقد خلقها لتخدمهم . وأما الفصام فيرجع لعزلتهم فى كل مكان وأنهم يتوقعون الاضطهاد ويثيرونه بوقوفهم موقف المقاومة بدون دواع واقعية .

ويؤكد العقاد فى رده على دعوى الاضطهاد على ثلاث حقائق : الأولى – أن الصهيونية هى المسئولة عن كل اضطهاد تجره على نفسها وعلى أبناء دينها. الثانية : أن الصهيونيين أشد الناس اضطهاداً لغيرهم إذا ملكوا القدرة الظاهرة أو الخفية.

الثالثه : استغلالهم لدعوى الاضطهاد واستخدامها وسيلة لتسخير الأمم لأغراضهم باسم الإنسانية والغيرة على الحرية.

وشواهده التاريخية كثيرة فليرجع إليها فى موضعها (٢٠٧) . ثم يؤكد العقاد أن أشهر اضطهاد لليهود قيل أنه جاء من قبل هتلر والنازية . ولكنه يقول ربما كانت مفاجأة للقارئ أن يعرف أن هجرة اليهود من ألمانيا لفلسطين تمت باتفاق مع هتلر (٢٠٨) وكانوا على صلة (بالجستابو) وكان لها مكتب فى برلين ويؤكد ذلك بقوله :

(نعم. كان لها مكتب معلوم فى العمارة رقم (١٠) من شارع مين كستراس Maine Ches-trarsse يديره اثنان أحدهما يدعى بينو Pino والآخر يدعى بارجلعاد Bargilad وكلاهما من زعماء الحركة الظاهرين فى أنحاء القارة الأوربية .. وكلاهما مذكور بالفخار فى كتاب كمتشى. (٢٠٩)

دعوى النبوغ *

من الدعاوى التى يروجها الصهيونية القول بأن اضطهادهم يرجع إلى نبوغهم وتفوقهم وحسد الآخرين لهم. وذلك فى محاولة لتبرير كراهية الشعوب لهم وهى من الحقائق التاريخية، وقد أذاعوا هذه الدعوى فى العصر الحديث لتبرير هذا الواقع، فمع تسليمهم بهذا راحوا يبحثون عن علة تبرئهم وتشرفهم فى نفس الوقت. وقالوا إن نجاحهم فى كل ميدان فى الفنون والعلوم والآداب والتجارة سبب لهذا الكره. ويرى العقاد أن (هذا هو الوهم الباطل بحذافيره)(٢١٠)

فهذه إشاعة وكذب يقوم الدليل على كذبها بالحساب والأرقام والواقع . ويستشهد العقاد بمصر فى عصره وفيها جاليات عديدة مع الجاليات اليهودية. ونجاح هذه الجاليات أكثر مع عدم وجود قوة عالمية متحدة (يعنى الصهيونية) تساندهم ، وهم مع ذلك يعملون فى غير التجارة بالسمسرة التى يقتصر عمل اليهود عليها. مع ذلك كله لم يبلغوا مبلغ هذه الجاليات من النجاح * * أما الفنون والآداب والعلوم فمن المعلوم أن هؤلاء النوابغ المشار إليهم يحيون فى أمم مختلفه يستفيدون من ثقافتها.

(وينبغي لذلك أن يكون الناجحون منهم في العلوم والفنون أضعاف الناجحين من جميع الأمم بالنسبة لعددها، ولكنهم بالنسبة إلى استفاداتهم من جميع الأمم أقل من غيرهم في عدد النابغين بكثير)(٢١١)

ويقف « الطابور الخامس » وفنون الدعاية المسخرة لهم وراء شهرة هؤلاء . وهم أقل من زملائهم، ولكنهم يسخرون شركات الصحف وشركات الدعاية والإعلان وشركات النشر والطباعة، حتى ينال الكاتب الصهيوني فوق مايستحق . ويظهر ذلك جلياً من شهرة أمثال « لدفيج ، وموروا وزيفاج، وكافكا، وريلكه، وبروست، وسارتر». ولكنهم أقل من نظرائهم في بلادهم. ويقول العقاد ومع ذلك فأصدق مقياس لنبوغهم المزعوم هو تاريخهم القديم . فكيف ، كان الأمر؟.

يقول العقاد، إن مكتبة الإسكندرية القديمة المحترقة قد حوت مئات الألوف من المجلدات في شتى فروع الثقافة والمعرفة في ذلك الوقت . وكانت عنواناً لثقافة الأمم القديمة – اليونان – والرومان – البابليين والمصريين . ثم يسأل كم كان من تأليف الصهيونيين الأقدمين؟ ويجيب (لاكتاب ، أولا أثر أو لا ثمرة – وهذا هو المقياس الصحيح لتلك العقول وتلك الكفايات)(٢١٢)

ويشير العقاد إلى أن هذه الحقيقة كانت ماثلة في الزمن القديم ، وكان أذكياء الأمم الأخرى يعيرونهم بها ويخجل منها رجالهم. من ذلك أن أبيان Appian سأل المؤرخ اليهودي. يوسفيوس عن ذلك فاعتذر بأن برر هذا بأنهم يسكنون بلاداً بعيدة عن البحر ولايتصلون بالمعاملات، ولم ينكرها إذ لاسبيل لإنكارها.*

« وفولتير » الذي ذكر إجابة يوسفيوس ثم علق عليها قائلاً (لابد أن نلاحظ أن اثنين وعشرين كتاباً صغيراً ليست بالعدد الكبير إذا نظرنا إلى أكام الكتب التي كانت محفوظة في مكتبة الإسكندرية .. ولاشك أن اليهود قد كتبوا قليلاً وقرأوا قليلاً وأنهم كانوا على جهل مطبق في علوم الهيئة والرياضة والجغرافية والطبيعيات)(٢١٣)

ويمضي فولتير ليعدد عليهم هذا وأنهم لم يشتركوا بشيء في تواريخ الأمم، حتى لغتهم كانت خليطاً من لغات أخرى، ناقصة في تصريفات الأفعال، فقيرة في أدوات التعبير مع أنهم لم يطلعوا الغرباء على كتبهم ولا عناوينها.

ويشير العقاد إلى أنه لايمكن وصف فولتير بأنه من أعداء الساميين ، وحتى لو كان كذلك فإن كلامه لايعدو التاريخ الصحيح. ثم يشير العقاد إلى الطوابير الخامسة وأفعالها في ميادين السياسة والاقتصاد والثقافة والمجالس النيابية والسياسة الشرقية(٢١٤)

ويرى العقاد أن بقاء إسرائيل لن يكون إلا بوسيلتين (لاحظ عصره)

الأولى : الصلح مع العرب . الثانية : إبقاء نفوذها فى أمريكا.

ولذلك يتعمدون إثارة المشكلات مع الجيران العرب، وتثير إسرائيل مشكلات الحدود ويصورون أعمالهم على أنها من قبيل الثأر والقصاص، ولكن كلامهم يكذب هذه الدعوى نفسها ويفصح عن كذبها ويكشف عن أن الغرض الرئيسى هو البحث عن الصلح مع العرب.

ويشير العقاد إلى ما نشره أحدهم (موشى برليانت Moshe Brilliant فى مجلة هاربر Harper's Magazine فى عدد شهر مارس ١٩٥٤ بعنوان (سياسة القصاص الإسرائيلية) وماجاء فى هذا المقال فحواه أن هناك هدفاً آخر مقصوداً، هو أن يساق العرب إلى مائدة الصلح ، وأنه قد تولد فى إسرائيل الشعور بأن هذا هو الطريق الوحيد لذلك. وعند هذا الكاتب أن هذا وإن خالف مزاج الكثير من الأمريكيين إلا أنه منطق صحيح تفرزه الحوادث.(٢١٥) ويشرح العقاد الوسائل الصهيونية أو أفاعيل « الطابور الخامس» فى كل الاتجاهات شرحاً وافياً بأسانيده. بالرغم من تأكيده على زوال الصهيونية إذا عرف العرب الطريق. يؤكد أيضاً على أنه (من الحكمة ألا يستصغر المرء قوة عدوه ، ومثله فى الحكمة ألا يستعظم قوة عدوه وألا يبالغ فى استعظامها من باب أولى. لأنه إذا استعظمها ضيع فى الحذر منها جهوداً يضره أن تضيع ، وينتفع العدو بضياعها عليه)(٢١٦).

وهو إذ يؤكد على قوة الصهيونية وطوابيرها الخامسة، يؤكد على قوة العرب وقوة الجاليات العربية فى الدول الأجنبية أيضاً إذا أحسن استخدام هذه القوة.

وإسرائيل تعيش على المعونات الأجنبية والتبرعات الخارجية بغير انقطاع - وهذه الوسيلة وهذا المورد لايكفى لتدبير وسائل البقاء الطويل. والبديل أن تعيش بمواردها وصناعتها ومرافقها الاقتصادية ، ولكن هذا غير ممكن إذا تقدم العرب فى الصناعة وفي التجارة.

ويرى العقاد أن تفوق إسرائيل العسكرى واقع متفق عليه. ويعجز العرب فى كل ميدان أيضاً فلا يسمح لهم بالرجحان. فالطريق الصهيونى يريد أن يغلق طريق التقدم أمام العرب ليستغلهم ثم يزداد هذا الاستغلال والتسخير مع الزمن وتتواطأ عليه القوة البارزة التى تسمى هذا بالتوازن. ويرى العقاد عاقبة وجود إسرائيل بين العرب وأنها حربة فى جنبهم (إنها لم توجد لتعيش بمواردها. إنها لم توجد لتعتمد على نفسها.

ولكنها وجدت لتخنق الحياة العربية من حولها وتتقدم وحدها بصناعتها بين بلاد لا صناعة لها، ولافائدة لها فى العالم الإنسانى غير امتصاص دمها لإحياء بنية طفيلية شاذة تعطيها من فضلات الرزق ما تجود به عليها، كى تستبقى فى عروقها بقية من الدم تمتصه وتعيش عليه)[٢١٧]

ونتيجة من اثنين لاثالث لهما يرى العقاد أنهما معالم المستقبل المنتظر فإما نهاية إسرائيل أو أن يصبح العرب فريسة لها اقتصادياً وصناعياً وتجارياً. وأذكر نص كلامه لأهميته هنا. يقول عن هاتين النتيجتين :

(فإما أن تذهب إسرائيل من حيث أتت، وإما أن تبقى الأمم العربية فريسة لإسرائيل تأكل من لحمها ودمها وتحول بينها وبين التقدم، لكى تأمن مزاحمتها اليوم وغداً وإلى آخر الزمان فى ميدان الصناعة والتجارة والارتفاء على الإجمال)[٢١٨]

ويجوز أن ثمة نتيجة ثالثة مع تغير الأوضاع ،أقول يجوز، ولكن الأمر كله منوط بهمة العرب والمسلمين وإرادتهم ووعيهم ونضالهم فى قضية التقدم. المهم أن القضية ليست باليسيرة ولا الهينة فى علاجها ، وليس الطريق معبداً أمام الأمة وهى غارقة فى غيبوبة الجهالة والفرقه والتنازع البغيض . والهدف غير واضح ، والمنهج غائب، والركون إلى السهولة واليسر قاعدة، والديمقراطية تترنح من بلد إلى آخر ، توجد هنا بقدر وتغيب هناك أو تكاد، والعلم والعلماء مقصرون فى دورهم، والكلمة عاجزة عن إسماع صوتها، والمفكرون متنازعون على الزعامة الفكرية والغلبة فى ميدان الصراع الفكرى، والرصاص عند البعض وسيلة الرد على اختلاف الرأى، وأصحاب الفكر الدينى التقليديون يضيقون الحياة الواسعة أو أفق الحياة كما يسميه العقاد حتى يختنق الناس بتقاليد وشعارات وقيم معلنة، ونقيضها يمارس خفية، ويرسخ فى النفوس التخبط بين النقائض ويترك الإنسان ممزقاً مرتبكاً، وأصحاب الأموال لايلتفتون إلا إلى المصلحة الضيقة العاجلة، ولاينتبهون إلى الخطر الكامن حتى لمصالحهم فى هذا الطريق على المستوى القريب والبعيد.

والأموال العربية تضيع فى تفاهات ومشروعات شكلية، وتظل البنية الصناعية المطلوبة الكبيرة لا تجد من يهتم بها ويعمل على بنائها.

والفوارق بين الطبقات تزيد لا بأعمال وجهد البعض وكسل الآخرين ، بل بعدم تساوى الفرصة لغياب نظافة اليد فى الإدارة. وأوليات الحياة عند الإنسان المطحون فى الدول غير البترولية تكاد تنعدم . كالغذاء وحتى الدواء ومطالب العلاج.

وصيحات آليات السوق ونظام السوق ترتفع وتملأ الدنيا ضجيجاً ويضيع في ثناياها صوت الفقراء . والأمة – وفي مقدمتها الشباب –لايعرف الهدف، الذي ليس هو بمحدد ولاهو قائم أو متفق عليه.

والشعوب تخشى وتحذر بعضها ولاتعرف طريقاً للتعاون فى سبيل هدف واضح لصالح الأمة كلها، ويهددهم من ساعة لأخرى أهواء الحكام وخلافاتهم.

وأعود فأقول مع كل هذا، ومع الاتجاهات السياسية الجديدة والدعوات المتفائلة، تبقى دراسة العقاد ووجهة نظره تستحق النظر، وغيرها فى اتجاهها كثير. ومعرفة الآخر تاريخاً وحاضراً أمر لايجب إغفاله، بل أوجب الواجب معرفة التاريخ ووجهة النظر المقابلة ، ولا أظنني أخطئ لوناديت من واقع دراستى هذه بأهمية دراسة « كتاب فيلسوفنا » «الصهيونية العالمية » مع المضى فيما نحن فيه، وماذا يمنع أن نلتفت إلى قدراتنا وماذا يمنعنا أن نضع فى نصب العين هذه الوقائع وتحليلها أمام الأمة ، لبذل الجهد ومعرفة أن المستقبل لابد له من عمل واع يقظ، وجهد متواصل ومنهج علمى يسير به، فليست بالآمال وحسن النيات تضمن الشعوب مستقبلها * .

ماركس والماركسية Marxism

ومن الأنظمة الشمولية التى نقدها العقاد كانت الماركسية وصاحبها «ماركس» . وجاءت كتاباته مستقصية فى هذه الفلسفة بالذات لما تشكله من ذيوع فى العالم المعاصر، وهى إحدى الحركات أو الاتجاهات الفلسفية الرئيسة والهامة فى العالم ، بالإضافة إلى أنها أيدلوجياً لها الذيوع وقد أخذت تسيطر فى العديد من البلدان حتى أصبحت الفلسفة الرسمية والنظام السياسي والاقتصادى والاجتماعى لكثير من الدول القوية، بل شكلت فلسفة إحدى الكتلتين المتحكمتين فى العالم المعاصر، بالإضافة إلى انتشار الأحزاب التى تنتمى لها فى البلاد الأخرى.

وانتشار الدعوة إليها كمخرج لدول العالم الثالث كبديل ضرورى وفعال لهذه الدول . ولم تكن مصر بمعزل عن هذا كله ولا عن الحركة الماركسية. وقد جاء هجوم العقاد على الشيوعية بوصفها المرحلة النهائية التى تؤدى إليها الإشتراكية العلمية.

ولابد أن أبدأ ببعض المفاهيم الأساسية فى الفلسفة الماركسية منها:

المادية الجدلية Dialectical materialism

المادية التاريخية Historical materialism

فائض القيمة – الاشتراكية العلمية – للتفرقة بينها وبين الاشتراكية الطوباوية. وينشأ عن المصطلح الثانى لتفرقة بين الفلسفة المادية فى القرن الثامن عشر والمادية التاريخية . كما ينشأ عن المفهوم الأول الحديث عن مفهوم الجدل وخاصة فى شكله الهيجلى والذى طوره ماركس بعد ذلك ليستخدمه فى المعرفة.

وأما فائض القيمة فسوف يوضح لنا أساساً هاماً لأنها تظهر عند ماركس التناقض فى النظام الرأسمالى، فالعمل هو أساس القيمة والعامل فى المجتمع الرأسمالى يبيع جهده الرأسمالى لسلعة بأقل ثمن ، لضرورات المعيشه، ثم يعود الرأسمالى فيبيعها بسعر أعلى ويحصل على الفائض . وسأوضح هذا كله.

والأساس فى الفلسفة الماركسية « المادية الجدلية » ورد العالم إلى المادة. والوعى مشتق من المادة . والمادة هى الأولي، والمادة بالتالى تعنى (مقولة فلسفية تعنى الواقع الموضوعى الذى يوجد مستقلاً عن الوعى ومنعكساً فيه. والمادة هى تكثر لانهائى للظواهر الموجودة والأشياء والأنظمة. إنها قوام جميع الخواص والعلاقات والتفاعلات وأشكال الحركة المختلفة ولاتوجد المادة

إلا فى ضرب لانهائى من الأشكال العينية للتنظيم البنائى كل منها له خواص وتفاعلات وتعقد فى البناء مختلفة)[(٢١٩)]

ومن هنا لايمكن أن تعتبر المادة من وجهة نظر الماركسية اللينينية جوهراً غير قابل للتحول. وتختلف ظواهر المادة. فكلما تعقدت وتنوعت واختلفت روابطها وخواصها تظهر عندئذ بعض خواصها، ومنها الوعى أو الكائنات العاقلة . فالوعى صورة بالتالى من صور المادة فى تعقدها وخواصها الأكثر تنوعاً واختلافاً، فكل الأشكال الموجودة فى الخارج التى يشعر بها الإنسان أو يدركها مباشرة أولايدركها بهذه الطريقة ترجع إلى المادة.

وقد أثبت العلم وجود الأرض والعالم الطبيعى قبل الإنسان، فالمادة أو العالم إذن موضوعيان ومستقلان عن الإنسان ووعيه . بل إن الوعى نفسه نتاج لتطوير طويل للمادة[(٢٢٠)]

فهنا إذن اعتراف باستقلال العالم المحيط بنا عن الإنسان . وثانياً قدرة الذهن البشرى على معرفة هذا العالم ، وهذان المفهومان هما أساس المادية الجدلية.

فمفهوم المادة إذن مفهوم واسع يشمل كل تنوع العالم، ما ندركه مباشرة ومانديكه بوسائل العلم الحديث، فما لم يكن مدركاً من قبل لايعنى أنه لم يكن موجوداً كالآشعة تحت الحمراء، والموجات اللاسلكية والحقل المغناطيسى ، وبالتالى كل ما يكتشفه الإنسان مستقبلاً أيضاً عن طريق العلم . ومهما كانت الأشكال الجديدة التى سيكتشفها الإنسان (يبقى من الواقع أن المادة توجد كحقيقة موضوعية، كواقع موضوعى مستقل عن وعينا)[(٢٢١)]

وكل شكل من أشكال المادة مهما كانت دقته لايفنى ولايستحدث ، بل يتحول من حالة إلى حالة ، أو يولد شىء جديد منه ثم شىء ثالث فالعينى يتغير ويتحول، ولكن المادة لاتختفى ولا تستحدث.

ويدافع الماركسيون ضد الهجمات التى وجهت إليهم من قبل المثاليين أو الرافضين للمادية استناداً إلى اكتشافات العلم الحديث لتركيب الذرة. فيرد لينين بأن هذه كلها ظواهر للمادة ، وفرق بين أن نعرف مفهوماً جديداً وبين وجود المادة نفسه . فيقول : « إن الإلكترون لاينفد مثله مثل الذرة والطبيعة لانهائية)[(٢٢٢)]

ويرى راسل أن معنى المادية الجدلية يتغير كل عشر سنوات، ومع ذلك فعقوبة التفسير المختلف الموت أو الاعتقال، مشيراً بذلك إلى الحكم الاستبدادى داخل الاتحاد السوفيتى.[(٢٢٣)]

والمادية الجدلية من حيث النشأة تعنى ماديتها أن المادة أو الطبيعة أو العالم المرئى يؤخذ بدون تحفظ ، كحقيقة. فحقيقته لاتؤخذ من أى مصدر خارق للطبيعة أو فوق العقل. ولايعتمد فى وجوده على العقل الإنسانى [٢٢٤]

والماركسيون يفرقون بين المفهوم الفلسفى للمادة والأفكار العلمية عن تركيب الأجسام أو المادة. والماركسية بهذا تؤمن بأن المادة هى كل ما هنالك. وتؤكد على قدرة الإنسان على معرفة هذا العالم. وتخلص أيضاً إلى القول أنه (فى عالم تشكل المادة السبب والأساس الأولين لكل شىء ليس، ثمة مكان لقوة أخرى فوق الطبيعية.) [٢٢٥] وخواص المادة إذن أهمها الحركة ، فالمادة لاتوجد إلا فى حركة تتراوح من التنقل البسيط وانتهاء بالتفكير.

ولو توقفت هذه العمليات الكونية فإن معنى ذلك زوال العالم نفسه، فهذه الحركة أسلوب لوجود المادة وليست مجرد حركة سرمدية.

وهناك أشكال للحركة حددها العلم، منها الحركة الميكانيكية أو الشغل فى المكان – والحركة الكيماوية – والحركة الاجتماعية . وهذه الحركة تتم بمبدأ المكان والزمان المستقلين عن الوعى.

فالمكان تشكيل لوجودها يعبر عن الامتداد، والزمان شكل أيضاً لوجودها يعبر عن مدة مواضيعها، والتتابع فى تبدل حالاتها. [٢٢٦]

وهذه الحركة هى نضال الأضداد وهو أهم قانون فى الجدلية. هذا التناقض شامل ويفسر كل تطور « طبيعى أو اجتماعى» [٢٢٧]

وهذه الحركة تأخذ صورتين : كمية وكيفية . ويرتبط كل منهما بالآخر. وهذا التناقض أو النضال بين الأضداد داخلى فى الحركة، وليس خارجاً عنها.

وفى الطبيعة قد نجد هذا فى تحول الماء الكيفى من سائل إلى غاز و من سائل إلى جليد. وأيضاً (لنمثل على ذلك بالنظام الشمسى : لايمكن أن نفهم حركة الكواكب حول الشمس بدون نضال هذين الضدين وهما حركة الدوران التى تنزع إلى السقوط بالكوكب على الشمس، وجمود الكوكب الذى ينزع إلى إبعاده عنها) [٢٢٨]

بهذا تفهم المادية الديالكتية أوالديالكتيك المادى فهناك حركة وتطور معاً من أسفل إلى أعلى ومن البسيط إلى المعقد.

وهذا التطور يتم فى ارتباط بالعالم ككل. فهناك تفاعل بين جميع الأشياء فى عملية التطور. ففهم الظاهرة بالتالى يقتضى ربطها بباقى الظواهر الأخرى. ويجب أن ننظر إليها فى صلتها بهذه الظواهر المختلفة ، ومعرفة أصلها وتطورها . من هنا سمى الديالكتيك « علم الصلة العامة»(٢٢٩) ومن هنا نأتى إلى قوانين الديالكتيك المادى.

وهى ثلاثه :

١ – تداخل أو صراع الأضداد.

٢ – قانون تحول التغير الكمى إلى تغير كيفى والعكس .

٣ – قانون نفى النفى .

فالقانون الأول معناه أن التغيير قانون الطبيعة، وكل شىء يحتوى نقيضه داخله، ثم ينتفى هو الآخر . فالبذرة تحوى النبتة التى ستتحول إلى بذرة وتتحول إلى نبات جديد. وكذلك يحتوى المجتمع التناقضات الطبقية، فهناك تداخل وترابط ولايمكن أن يوجدا منفصلين ولكنهما متصارعان أو متضادان، ومن خلال هذا النضال أو الصراع بين الأضداد يحدث التطور. والوحدة بينهما مؤقتة، فلابد من صراع ليحدث التغير. ويشمل وحدة ثانية ثم وحدة ثالثه وهكذا باستمرار.(٢٣٠)

والقانون الثانى نجده فى الطبيعة مثلاً فى تحول الماء عند درجة حرارة معينه إلى جليد، ونجده فى المجتمع عند ضغوط معينة تحدث الثورة.

والتغير الكمى يحدث تدريجياً وبطريقة مستمرة عن طريق التطور التدريجى. وأما التغيرات الكيفية فتحدث عن طريق الطفرة، وأما التطورات فى المجتمع فتحدث عن طريق التطور التدريجى، وعن طريق القفزة أو الطفرة أيضاً. مثل هذه القفزات نجدها فى الطبيعة فى التفاعلات الكيماوية، ونجدها فى المجتمع فى شكل الاستيلاء على السلطة السياسية.

القانون الثالث نفى النفى، لايحدث التطور إلا بنفى القديم ليحل محله الجديد. هذا النفى لايعنى إلغاء القديم بالضرورة ففى الطبيعة توجد بعض أشكال الحياة البسيطة بجانب الحياة المعقدة. وإنما النفى يعنى أن يحل القديم محل الجديد، فتبقى الاستمرارية والتواصل فى حدوث التقدم. والجديد يحوى كل ما فى القديم، ماهو إيجابى وقيم فى الطبيعة . ترث الحيوانات الجديدة كل نافع كسبه الأجداد فى التطور التدريجى.

والمجتمع الجديد يستوعب الثروات المادية والروحية المصنوعة فى العهود السابقة.

من هنا كان قانون نفى النفى (يبرهن الطابع التقدمى للتطور بوصفه صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد)(٢٣١) ويمكن القول إن المادية التاريخية Historical Materialism هى الفلسفة الاجتماعية للمادية الجدلية، أو تطبيق المبادئ العامة للمادية الجدلية فى مجال التاريخ البشرى وتطور المجتمع الإنسانى.(٢٣٢)

المادية التاريخية *

ونأتى بالتالى إلى شرح المادية التاريخية،فالسؤال عن تطور المجتمع الإنساني، تمثل المادية التاريخية إجابة عليه إذن ، والمجتمع الإنسانى لايحدث التطورفيه كالطبيعة دون تدخل ، لأن التاريخ الاجتماعى يتكون من كائنات واعية لها إرادة تتصرف طبقاً لها، وهى تصنع الأهداف وتعمل من أجلها. ولكن لايعنى هذا أن الإنسان يعمل بمعزل عن الطبيعة. أو أن أفكاره وأهدافه تحدد وجهة المجتمع، والدليل على ذلك أن الإنسان يعمل أولاً على توفير احتياجاته المادية. فهو مجبر إذن فى الدخول فى علاقة مع الطبيعة ومع غيره من الناس، فهو يضطر للبحث عن الطعام والملبس والمسكن، فالعمل هو العنصر الأساسى فى وجود الإنسان ككائن اجتماعى.(٢٣٣)

ويعرض الماركسيون التفسيرات الأخرى للتاريخ كذلك، التى تجعل التغييرات فى المجتمع مثلاً تتوقف على الأفكار والنظريات . وتلك التى تقول بالعناية الإلهية أو بوجود قوى عليا فوق الطبيعة تقرر مصير البشر.

ولكن ماركس يقول بوجود قانون هو المادية التاريخية. هذه القوانين هى التى تخضع لها حياة الناس وهى مستقلة عن إرادتهم، وسواء عرف الناس هذه القوانين أو لم يعرفوها، وبدون هذه المعرفة لهذه القوانين ظل الناس يتيهون فى الظلام. ولكن مع معرفتها استطاعوا أن يستغلوها ويوجهوها لمصلحتهم. من هنا يأتى دور البشر فى التعجيل بتحقيق المراحل فى تطور المجتمع. ويستدل ماركس وإنجلز على احتياجات الناس الأولية وأنهم احتاجوها قبل اتجاههم إلى السياسة والعلم والفن . أقول :دللوا بذلك على سبق هذه العمليات، أعنى إنتاج الخبرات المادية أو العمل.(٢٣٤)

فبذلك تصبح المادية التاريخية تطبيقا للمادية الجدلية على تطور المجتمع.

فهنا علاقة إذن بين الشعور الاجتماعى والوجود حيث (ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية)(٢٣٥)

وقد حاول البعض أن يفصل بين المادية الجدلية والمادية التاريخية بأن يجعل الثانية تفسر تطور المجتمع دون اللجوء إلى أساس فلسفي مادي. وهم بهذا الفصل أرادوا أن يجعلوا المادية الجدلية متفقة مع علم الاجتماع البرجوازي عند الوضعيين وغيرهم. وقد عرف هؤلاء باسم المعدلين للماركسيه Revisionists ومنهم « كاوتسكي وماخ وكارل أدكر» إلا أن الماركسيين استبعدوا هؤلاء!!.

وبذلك أمكن مع استبعاد الأساس الفلسفي المادى الربط بين الاشتراكية والدين، ولكن الماركسيين سموا هؤلاء الممالئين للسلطة البرجوازيه واعتبروا موقفهم متناقضاً على أساس عدم إمكانية الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذى يفسره .(٢٣٦) والعمل هو الوسيلة لتحويل الأشياء الطبيعية لخدمة احتياجات الإنسان، والعمل يحتاج إلى وسائل أخرى. مع القوى العضلية التى تتقدم مع تطور المجتمع وتساعد الإنسان كلما تعقدت هذه الوسائل، أعنى وسائل الإنتاج، أصبح الوقت المتوافر أكثر، فما كان يستغرق يوماً أصبح يستغرق ساعة.

وبالرغم من تقدم وسائل الإنتاج إلا أنها فى النهاية تحتاج الإنسان الذى يحركها وينظمها. والإنسان يتعامل مع غيره من الناس لأنه لايستطيع أن ينتج ما يحتاجه وحده. فلا يمكن أن ينتج الناس دون تعاون بينهم ، فتنشا من ذلك العلاقات الاجتماعية . هذه العلاقة تتمثل فى وسائل الملكية، فإذا كنا فى المجتمع البدائى فلا توجد الملكية وبالتالى لايوجد ومستغِلون ومستَغَلون ولكن فى مجتمع العبيد، تظهر الملكية فيظهرالاستغلال وتظهر الطبقات.

ولكن العلاقات التى تنشأ من علاقات الإنتاج، وتطور ملكية وسائله، بمعزل عن إرادة الإنسان لأنها تخضع لقانون حتمى. فتاريخ تطور وسائل الإنتاج حدث نتيجة تزايد السكان وزيادة الاحتياجات . ومع ظهور هذه العلاقات الجديدة بناء على هذا النظام الاقتصادى، يوجد بالضرورة الصراع بين الطبقات، حيث يوجد تناقض بين وسائل الإنتاج وعلاقة الإنتاج. ومن هنا يحدث التقدم أو التطور ، حيث يحل الجديد محل القديم.

وهنا نأتى لفكرة البنية الفوقية التى تتكون طبقاً للنظام الاقتصادى للمجتمع، أو لعلاقة وسائل الإنتاج بعلاقة الإنتاج نتيجة لسيادة طبقة معينة، ونظام اقتصادى معين، يتيح أفكاراً وآراء تؤيد هذا النظام، وتدافع عنه. فى المقابل توجد آراء مناهضة له. أو بعبارة أخرى «إن الوجود الاجتماعى يحدد الوعى الاجتماعى»(٢٣٧)

فالبناء التحتى يعنى مجموع علاقات الإنتاج المادية، (وتعنى الإنتاجية فى مجموعها – أشكال الملكية، وماينجم عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج وأشكال توزيع البضائع المادية)[٢٣٨].

والتكوينات الاجتماعية الاقتصادية عند الماركسيين خمسة :

١ – التكوين المشاعى أو البدائى.

٢ – التكوين العبودى، أو أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق.

٣ – التكوين الإقطاعى أو أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعى.

٤ – التكوين الرأسمالى – أو أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى.

٥ – التكوين الاشتراكى أو الشيوعى – أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى.

١ – ففى المجتمع البدائى كان يضطر الإنسان للعمل مع غيره، ويختلف الإنسان عن الحيوان فى قدرته على استخدام الأدوات . فى هذا المجتمع كانت الأدوات بدائية، وتطورت تطوراً ضئيلاً عبر آلاف السنين، وكانت النتيجة المنخفضة للقوى الإنتاجية، والملكية المشتركة لأدوات الإنتاج ، فكانت المشاعية التى حددت العلاقات الإنتاجية حيث كانت علاقات تعاون متبادل ، وكان الناس ينتجون بالكاد مايكفيهم فقط، فلم تكن ثمة أشياء للتملك وبالتالى اختفى الاستغلال . ومع التطور فى الإنتاج أصبح فى المقدور إنتاج مايفيض عن الحاجة . وانقسمت العشائر لأسر وظهرت الأسر المالكة، وبالتالى بدأ استغلال الآخرين وعدم المساواة، فظهر – بهذا التطور – المجتمع العبودى محل المجتمع البدائى.

٢ – المجتمع العبودي، بدأ بتطور الأدوات ، واستخدام الأدوات المصنوعة، المستخدم فيها المعدن، وإقامة الجسور ، وشق الترع .

وبالتالى بدأ تقسيم العمل من زراعة ، لنسيج ، لصنع الفخار .. إلخ.

وظهر بناء السفن والأسلحة ، ومن هنا ظهر الملاك والعبيد، فالقوى المنتجة جعلت علاقة الإنتاج تقوم على ملكية العبيد. وظهرت الدولة بأجهزتها المختلفة لخدمة هذا النظام أو الطبقة المالكه المستغلة. ومع الطلب فى تحسين الأدوات ، ومع عدم استفادة العبيد من هذا وسوء حالتهم، وإحساسهم بالاستغلال، مع كونهم القوى المنتجة وجد التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

هذا التناقض يلاحظ فى ثورات العبيد، على ماهم فيه بالإضافة إلى غارات القبائل المجاورة. من هنا تقوضت أسس هذا المجتمع ، وظهر على أنقاضه المجتمع الإقطاعى.

٣ - التكوين الإقطاعى

وتقدمت الأدوات فى هذا العصر عن سابقه، حيث اخترع الورق، والبارود، واكتشافات أخرى، وآلات جديدة. وكان هؤلاء الملاك الإقطاعيون أكثر تقدماً من سابقيهم فى تعاملهم مع الفلاح ، فسمحوا له بامتلاك بعض الأدوات والعمل بعد الانتهاء من خدمة سيده، ولكن ظل الاستغلال باقياً.

وهذه القوى الإنتاجية ، ظلت فى تطورها حتى الكشوف الجغرافية التى اقتضت ظهور السوق الدولية، وقيام المصانع ، وبالتالي تجمع العمال فى المراكز الصناعية ، فأسلوب الإنتاج تغير، ولكن علاقات الإنتاج ظلت كما هى. هنا تحالفت البرجوازية مع البروليتاريا للقضاء على الطبقة الإقطاعية ، فانهار هذا المجتمع ليأتى محله النظام الرأسمالي.

٤ - المجتمع الرأسمالى، ويتميز بالإنتاج الآلى الضخم نتيجة للربح الكبير الذى يحققه الرأسمالى.

وكان العامل حراً من الناحية القانونية لعدم ارتباطه بالأرض ، أو بمصنع معين، ولكنه حر فى حدود، لأنه ليس حراً من الرأسمالية، إذ إنه لايملك وسيلة للإنتاج، فهو مضطر إذن أن يبيع عمله للرأسمالى. وهنا تظهر البنية الفوقية لهذا النظام الاقتصادى، فتؤكد على استمراريته، وعدم قابلية نظام الملكية للزوال.

وظهرت الأفكار فى ميادين السياسة، والقانون والفن، والأخلاق، والفلسفة.

ومقابل هذا ظهرت أيضاً أيديولوجية البروليتاريا، لتناضل ضدها. ولكن لهذا التطور لقوى الإنتاج نقيضه وهو نشأة قوى منتجة تحل محل النظام الرأسمالى. هذا التناقض يتمثل فى وجود ملايين العمال فى مصانع كبيرة هم المنتجون فيها ، بينما يملكها فئة صغيرة،وتحولت الرأسمالية إلى الإمبريالية، وأخذت تشكل الاحتكارات التى مثلها اتحادات مجموعات الرأسمالية من أجل استغلال العامل فى بلدانهم، والبلاد المستعمرة والتابعة. وهم بذلك خلقوا الفراغ المرير، إذ تظهر المعارك العنيفة، نتيجة للبطالة، والأزمات، وذلك لوجود (التناقض بين الطابع الاجتماعى للإنتاج، والشكل الخاص للتملك)[٢٣٩]

وهنا تحدث الثورة الاشتراكية، لتتجه نحو الاقتصاد الشيوعي.

وهنا تتبلور مرحلتان: الاشتراكية والشيوعية فيحدث التأميم، وتصبح علاقات الإنتاج قائمة على أساس الجماعية، لينتفي الاستغلال.

وتأتى فى القمة، البروليتاريا ، وهى تعمل على الاتفاق بين علاقات الإنتاج، وأسلوب الإنتاج. فهناك نوعان من الملكية :

١ - الملكية الجماعية ، تكون فى يد الدولة ، الممثلة للشعب.

٢ - ملكية تعاونية، فى المزارع الجماعية

وتلتقى فى النهاية المصلحة الفردية مع مصلحة المجموع، فيكون الحافز على الإنتاج!!

والشيوعية أممية بالتالى، ولن يكون شكل واحد فى الطريق، ولكن هذه الأشكال المختلفة تزول، حتى تصل المجتمعات الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي، بلاطبقات. وتزول الدولة ، وتبقى فقط « إدارة الأشياء»، أى زوال الدولة كسلطة سياسية واقتصادية ، لأن الدولة ، فى أساسها، كانت للحفاظ على النظام الاجتماعى الموجود. ومع انتفاء الاستغلال ، ينتهى دورها(٢٤٠)

ومن السابق نفهم فكرة صراع الطبقات، لأن كل مجتمع نجد فيه طبقتين متناقضتين ، وكل منهما تناضل ضد الأخرى.

العبيد ومالكو العبيد - طبقة الإقطاعيين والفلاحين - الرأسماليون والعمال.

ويتمثل بثورة العبيد بقيادة سبارتكوس فى المجتمع العبودى، فى القرن الأول قبل الميلاد/العبودي.

- حرب الفلاحين فى ألمانيا، فى القرن السادس عشر.
- والثورة البرجوازية الغربية فى القرن الثامن عشر، والتى وطدت النظام الرأسمالى.
- وحرب الفلاحين فى روسيا فى القرن الثامن عشر.
- ثم ثورة اكتوبر ١٩١٧ فى روسيا التى أسست الاشتراكيه.

نقد العقاد للماركسية :

هذا هو مجمل الآراء فى الماركسية اللينينية وأسسها، عرضته كتمهيد لنقد العقاد للماركسية، ولاشك أن هذه الفلسفة قد تعرضت للنقد من كثيرين، فمن ذلك القول بنقد ماركس فى ماديته الدولية. يقول «روناك سترومبرج»(ولقد ذهل بعض نقاد ماركس، كيف استطاع ماركس، أن

ينفى وجود الله ، أو المطلق ، ومن ثم، يصر على أن عالمنا هذا عالم معقول وهادف، وخاضع لقوانين منتظمة. أم أن ماركس حلولى المذهب كزميله اليهودى المرتد سبينوزا!»[٢٤١]

وفى سياق المادية التاريخية ، والعامل الاقتصادى فيها كحافز، يقول ستروبرج (فهناك حوافز جنسية وجمالية وفكرية وروحية . والحق أنه لقول شاذ أن تزعم بأن بيتهوفن وبراهمز قد ألفا الموسيقى ليخدما البرجوازيين، وليسترا استغلالهم الكريه للعمال. ومع ذلك فهذا ما تطالبنا الماركسية بالاعتقاد به.

وقد اعترف ماركس وإنجلز بأن أولئك الفنانين والفلاسفة والعلماء قد قاموا بخدمة الطبقة الحاكمة وهم يجهلون ذلك،

غير أن ماركس وإنجلز يعنيان بوضوح أن تلك الخدمة كانت الحافز الأساسى لمنجزاتهم)[٢٤٢]

وهل يعنى ذلك أيضاً أن نقول إن سترافنسكى ألف موسيقى رأسمالية ، وسيزار رسم لوحات برجوازية، مع أنهما كانا يحتقران الثقافة البرجوازيه ... إلخ.

وكان من أشهر من نقد الماركسية الفيلسوف الإنجليزى «كارل بوبر» فى العديد من كتبه ورد عليه أيضاً كورنفوث – فى دفاعه عن الماركسية إلخ..

ومن الطبيعى أن هذا الاتجاه الفلسفى كان موضع نقد. ولاشك، أن فيه كثيراً من التناقضات. كما حاول الكثيرون الدفاع أو تبرير موقف الماركسية من الدين، خاصة فى دعوتهم لهذا الاتجاه فى مجتمعاتنا الشرقية ذات الطابع الدينى، مع وضوح الموقف الماركسى اللنينى فى هذا الشأن، والموقف العدائى أو الرافض للدين .[٢٤٣]

ونأتى لموقف العقاد من هذا الاتجاه، «نقد الماركسية». بدايه لايفرق العقاد بين المذهب وصاحبه، ولذلك كان من بداية تصديه للماركسية يتجه إلى ماركس نفسه وهو يقرر أن القول الشائع«انظر إلى ماقيل لا إلى من قال » كان من أجل أن يلتفت الناس إلى حقائق الأقوال ولايغترون بمظاهر القائلين .

وهذا صواب، إذ القصد هو النظر فى حقيقة الأقوال. ولكن من جهة ثانية لا يغنينا تمحيص الكلام عن تمحيص المتكلم .

ومن هنا جاء الاهتمام بسير العظماء والمصلحين، وذلك لنقف على موضع الثقة فى كلامهم، ومعرفة المخلص من غير المخلص. وبالتالى فهو يقول (إن الكلمة تختلف معانيها باختلاف قائليها) فالمعرى مثلاً يقول :

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب فى ازدياد

هذا المعنى عندما يقوله المعري، الذى نثق أنه خبر الحياة، ودرسها، وعاش مرها، وحلوها، يختلف إذا قاله واحد من العامة، فربما طلب من الدنيا عشرين جنيهاً، فلم تعطه إلا عشرة جنيهات فيتصورها ظلماً وشراً.

من هنا لابد من معرفة القائل، وخاصة فى الدعوات الإصلاحية، لنفرق بين الجدير بالثقة ، والجدير بالشك والريبة منهم.

من هنا يعرض لماركس على أساس مذهبه : (من لايعمل لايأكل) فيقول العقاد، ولو طبقت عليه هذه القاعدة ، لمات جوعاً. ويذكر خطاباً من والد ماركس إلى ابنه يقول فيه :

(لسوء الحظ أراك تؤيد بسلوكك رأيى الذى كونته عنك، وهو أنك على مافيك من خصال حسنة – أنانى ، تغلب الأنانية على جميع صفاتك) . وقد عاش عالة على أسرته ، وبعد موت أبيه كان من المفروض أن يعول الأسرة ولكنه ظل حتى الرابعة والعشرين من عمره، عالة على أمه وإخوته. فماركس كما يكتب عنه، كان يعيش عالة على الغير ويتصرف تصرفات لاتدل على النخوة أو الإيمان بالمبدأ. وقد هددته أمه بقطع المعونة وكتبت له تقول أنه لاينتظر أن يعيش طفيليا أبداً.

وقد كانت هناك جريدة تسمى (رنيش جازيت Rhenish Gazette) تتطرف فى الدعوة إلى الاشتراكية، فأنذرتها الحكومة بالإغلاق، إذا لم تفصل الصحفى المسئول. وقبل ماركس فصله وأن يحل محله، وأخذ سياسة جديدة فى تحرير الصحيفة تنعى على الاشتراكية حتى أغلقت بسبب مقال عن الزواج ولا علاقة له بالاشتراكية. فذهب إلى باريس ليعلن دعوته الاشتراكية.

ثم إنه يذكر أنه اتفق مع أكثر من ناشر على تأليف كتاب عن الاقتصاد وعلاقته بالسياسة وقبض الثمن. ثم مضت أربع سنوات، ولم يكتب شيئاً. ثم اتفق مع ناشر آخر ولم يكتب شيئاً أيضاً، فضاقت به موارد الرزق لكسله. ويقول حتى إنجيله (يعنى رأس المال) لم يكتب إلا تحت إلحاح الحاجة،وقد ضمن له الرزق السنوى زميله إنجلز، ومع ذلك لم يتم الكتاب.

ويصفه العقاد أيضاً بعدم الوفاء، والجبن والسلوك الخسيس فيقول :(إنه شهر (بباكونين) لأنه خشى منافسته . وقال إنه دنس سمعة الاشتراكيين لأنه اتفق مع ناشر على كتاب ولم ينجزه)

ونص الحملة موجود فى سجلات المؤتمر الاشتراكى، ونص الاتفاق بين ماركس وبين لسكى وبنكر (والناشرين) موجود كذلك فى تراجم هذا الرجل المريب»[٢٤٤]

ويقول إنه لم يترك أستاذاً ولا زميلاً له ، إلا وأصابهم بالتشهير والتجريح ، باستثناء إنجلز، لاحتياجه إليه مالياً. ومع ذلك ففى رسائل إنجلز إليه نرى كيف (وصفه فى إحداها بجمود العاطفة، والأنانية ، ونقص المروءة والشعور)[٢٤٥] ويقول : هذه الحقائق فى سجلات الحركة الشيوعية، فالرجل إذن مثل فى التطفل . ومثل فى طوية الشر والكنود.

ويذكر العقاد وصف بعض معارفه له، ومنهم (كارل شورتز) وهو يزدرية أخلاقياً ، ويصفه بأنه بغيض ، ولا يطاق، ومغرور (وكان يعامل كل من يخالفه، معاملة ملؤها التحقير والازدراء . ويجيب على كل قول لايعجبه إجابة قارصة تسخر من الغباء المطبق الذى يرمى به قائله، أو تلوح له بالاتهام وسوء النية، ولاتزال لهجته فى النطق بكلمة برجوازيه عالقة بذهنى إلى هذه الساعة، وهو سريع إلى إلصاق مسبة البرجوازية بكل من يخالفه على أسوإ ما تدل عليه من ضعة العقل والخلق..)[٢٤٦]

ويشير العقاد أيضاً إلى مصادر عديدة فى سيرة ماركس، ومنها ماكتبه الماركسيون. ويقول إنهم بدءوا فى تقديس سيرته، ثم غيروا الطريقة، إذ لم يستطيعوا إخفاء الحقائق، فذكروها، وعولوا على التحليل والتفسير، فقالوا إن أعمال الرجل الاجتماعية بمعزل عن حياته الفردية.

من هؤلاء (اويتوررهل Ottorrhle) وهو ماركسى، وقد راح يعلل هذه النقائض إلى اعتلال البنية والشعور بوصمة المجتمع، وانفراده برعاية أبويه ، لأنه كان أول الأبناء .

وعند العقاد، أن هذه التفسيرات خاطئة، لأنها تنظر فى الوقائع، وتهمل عوامل الوراثة وينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أبيه، وأسرته، وكيف أنه أساساً ينتمى لطائفة الربانيين والحاخامات اليهود، ولكنه خرج من ديانته لأنه كان فقيراً، فتحول عنها لطلب الرزق لا لإيمانه بالمسيحية. إلخ..

ويعدد العقاد على هذا المنوال سيرة ماركس ليخلص إلى صفاته التى أوردناها،وينتهى إلى أهمية النظر فى صاحب النظرية ودوافعه التـى لايجب إغفالها عن النظر فى الفكر نفسه .[٢٤٧]

ويرى العقاد أن الصدفة عامل أساسى فى انتشار الماركسية، فالثورات التى تستند إليها هى التى

أعطت هذه النظرية ماشاع عنها، وكأنها صالحة للتفكير وتتولد عنها الثورات. ولكن العقاد يقول أن نبوءات ماركس لم تتحقق، والثورة الروسية نفسها تكذب أقواله فى المادية التاريخية ، لأن المفروض طبقاً لقوله – كما سبق أن بينت أن تحدث الثورة بعد التوسع فى الصناعة، حتى تنحصر فى أيدى المحتكرين، ولاتبقى إلا طبقة أصحاب رأس المال، وطبقة العاملين، فتحدث الثورة، ولكن فى الثورة الروسية على آل رومانوف بعد الحرب العالمية الأولى نتيجة للهزائم، وهو مارأيناه فى التاريخ من قبل،فهزيمة نابليون الأول ذهبت بدولته لتقوم أسرة (البربون) وهزيمة نابليون الثالث ذهبت أيضاً بدولته وقامت على أنقاضها دعائم الجمهورية. ولم يحدث أن روسيا كانت قد وصلت إلى المرحلة التى قال ماركس بها صناعياً. ولم يذهب عرش رومانوف فقط بعد الهزائم فى الحرب العالمية الأولى، بل ذهبت أيضاً عروش (هوهنتزلرن) و(هابسبرج) و(آل عثمان) فمرجع الأمر كله أن المجموعة التى تسلمت زمام الثورة بعد تمرد الجيش على آل رومانوف كانوا يدينون بآرائه(٢٤٨)

وينقد العقاد ماوصفه الماركسيون لأنفسهم بالتقدمية فيقول : (ولامحل لبيان التناقض بين دعوى (التقدمية) وبين الرجوع فى كل رأى إلى فكرة إنسان عاش فى أوائل القرن التاسع عشر، كائنا ما كان نصيبه من العلم والذكاء)(٢٤٩)

ويتحدث العقاد عن الأسس في الفلسفة الماركسية، من تعريف للمادة إلى التفسير المادى للتاريخ وتعريف الطبقة الاجتماعية، هذه المفاهيم التى تساق على أنها صالحة لكل زمان ومكان، وتتحكم فى ماضى الإنسان ومستقبله.

يقول: أين هى صفة العلمية ؟ وهو يشير إلى أنه ليس معنى ذلك القول أن العلم يرفض كل هذه التعريفات كلية ، أو يحكم ببطلانها من أول نظرة.

(لكننا نقول مقال اليقين إن العلم الذى يزعم أن هذه التعريفات بلغت مبلغ الثقة الجازمة التى تتحكم فى ماضى بنى الإنسان ومصيرهم بغير نقض ولاتعقيب، إنما هو خرافة من أجهل الخرافات التى تحوم على العقول البشرية)(٢٥٠)

وفى المادية التاريخية يجد العقاد أن التاريخ يكذب أقوال ماركس واستخراجاته حتى فى نطاق العصر الذى عاشه . كما يؤكد كذب نبوءاته طبقا لهذا المفهوم. والسؤال عنده أن نسأل : أيهما أسبق ؟ أو أيهما يؤثر فى حركة الشعوب، وفى حدوث الثورات؟.

هل هى الأسباب النفسية أو الأسباب المادية؟.

ويبين العقاد أن الحالة النفسية هى التى تحرك الشعوب، فالفقير الذى لايشعر بفقره أو يشعر به. ولايأبه ، لا يثور . وفى القرن التاسع عشر حدثت الشكايات وزادت نتيجة لمعرفة الأوربى فى ذلك القرن لحقوقه حيث كان أشد شعوراً بالحرمان من أسلافه.

وقد نشأ ماركس وزملاؤه فى بلاد تتوسط بين عصر الإقطاع وعصر الصناعة الكبرى، وكذلك دعاة الثورة الروسية. بينما البلاد التى كانت قد تقدمت فى الصناعه كإنجلترا. قد قلت فيها الدعوة إلى الثورة، وزادت الدعوة إلى الإصلاح بالوسائل الدستورية، وأخرجت دعوة الفابيين[٢٥١]

(وقد كانت الثورة فى طلب الحرية عامة فى أنحاء القارة على اختلاف درجاتها من الصناعة، وعلى اختلاف أطوارها من وسائل الإنتاج، وكلما قلت الحرية زادت حدة الثورة وشدة الانقلاب)[٢٥٢]

ويعرض العقاد لمذهب هيجل ورأيه فى التاريخ، ثم يعقب بعرض لمذهب كارل ماركس، ويفند قول الماركسيين أن هيجل قلب رأس الحقيقة، ويرى أنها أصح ما تكون فى وصف الماركسية ، لامذهب هيجل نفسه، لأن ماركس يرجع الأسباب النفسية والبواعث كلها، إلى الأسباب المادية ، وهو يضطرب فى بيان هذه الأسباب حتى يتردد بين النقيضين ، مع أن المذهب كله ، قائم على هذه الأسباب.[٢٥٣]

وقد أشرت لنقده الاتجاه إلى المادية الجدلية ، والمادية التاريخية ، ونقده للتفسير بالمادة[٢٥٤] ثم ينتقل لنقد مفهوم (فائض القيمة) والأنساق الفوقية كنتيجة للأنساق التحتية ، أو الأفكار الروحية والسياسية والاجتماعية طبقاً للوضع الاقتصادى للمجتمع . فيتكلم عن الفنون والآداب من المنظور الماركسى، ثم الدين أيضاً وفكرة الطبقات وصراعها. وقد مر رأيه فى موضوع الطبقات.

وهو يعرف القيمة الفائضة طبقاً لمذهب ماركس فى (أن قيمة كل سلعة إنما هى قيمة العمل الإنسانى فيها .. ولكن العامل لايأخذ هذه القيمة كلها، بل يأخذ منها مقدار مايكفيه للمعيشة الضرورية، وتذهب القيمة الفائضة إلى صاحب رأس المال بغير عمل)[٢٥٥]

ويذهب العقاد ليقول إن هذه النظرية هى كما قيل (كعب أخيل فى المذهب كله) ويرى أن علم الاقتصاد من شأنه البحث عن (القيم) وعواملها ومؤثراتها، وأسباب التأثير. ويعد هذا المفهوم

فى الاقتصاد من الأوليات التى لاتحتاج إلا إلى الإلمام بأوليات علم الاقتصاد. وهذه المعرفة تقول بأن القيمة غير الثمن،ويسأل العقاد عن مفهوم القيمة، والقيمة غير الثمن وغير الكلفة وغير السلعة – مع عدم تحديد الفارق بينهما تحديداً دقيقاً .

والثمن بعد عصر المقايضة كان يرجع إلى قيمة المعادن الحقيقية، فى التداول عند الدولة. فقيمة المعدن هنا غير الثمن، ولايصح أن تعرف قيمة الشىء بأنه ثمنه بالعملة. ثم يبقى السؤال عن قيمة العملة والمعدن.

ويقال فى التعريف عندهم أن قيمة الشىء هو مايساويه بالنقود. وأما ثمنه بالنسبة للسلع الأخرى فيرجع إلى العمل المبذول فى كل سلعة،وهذا غير صحيح، بل هو (حيلة تفريقية أو معيار مفروض للقياس عليه، مع الاستعداد للزيادة هنا والنقص هناك، أو مع الاستعداد لافتراق المعايير كل الافتراق)(٢٥٦)

ويرجع العقاد بقيمة السلعة إلى أسباب أخرى غير مجرد قيمة العمل . من ذلك أن مايعمله عامل فى يوم، يعمله آخر فى يومين. ويحتاج عامل لعمل معين، إلى مالايحتاجه آخر أكثر أو أقل. .

ثم ترجع إلى أسباب نفسية، وأسباب خاصة بالأفراد تحدد ميولهم فى طلب السلعة. فيزداد الثمن أوينقص تبعاً لذلك، ومن هنا يقال إن طلب السلعة يضاف إلى عملها، فيعطيها القيمة التى تستحقها: ومن هنا تدخل أيضاً مهارة التاجر فى ترويج سلعته، وفى معرفته بأماكن الطلب. وقد يتوقف طلب سلعة فى وقت ما فيقدر تاجر على الانتظار ولايستطيع آخر. ويضاف لذلك اللزوم والكثرة . فضوابط القيمة للأشياء متعددة، فنجد ثمن الجزء من الكتاب قد لايساوى شيئا إذا وجد متفرقاً، ويساوى الكثير إذا وجد الكتاب كاملاً، ودفتر البريد لايساوى شيئاً عند غير صاحب الهواية . من هنا ينتقل الاقتصاديون فى تعريف القيمة من ضابط إلى آخر ، ومن استدراك إلى استدراك جديد. ومن هنا جاءت التعريفات للقيمة الاسمية – والقيمة التجارية – والقيمة الذاتية .

وإذن فالقيمة غير الكلفة ، ثم إن الكلفة بحساب العمل شىء غير الكلفة بحساب الإنتاج. وعلى ذلك ظهرت النظريات التى تزداد مع الزمن . وتظهر عليها الاعتراضات المختلفة. فعرفت القيمة بالمنفعة النهائية Final Uility والقيمة الهامشية marginal cost والقيمة بمتوسط الطلب Average Demand والقيمة بالطبقة الخصوصية Class - Price وليس فى أى قيمة من هذه القيم التعريف الحاسم.

ويشير العقاد إلى اعتراضات الاقتصاديين منذ مائة عام على ماركس ، والتي مازالت قائمة ، وتزيد في إظهار التناقض . ثم يعلق أن ماركس حاول أن يتخلص من ذلك بإضافة قوة العمل، فذهب إلى أنه يقصد قوة العمل، لا العمل الواقع، وتقييده بصفة العمل الضروري (في الساعة الاجتماعية) وبالتالي تساوي السلعة (قوة العمل الضروري محسوبة بالساعات الاجتماعية). وتابعه إنجلز في الإشادة بهذه التفرقة، إلا أن العقاد يرى أن هذا التبديل يبعد التعريف، بل ويزيد ثغراته ولايلمه ولا تسهل الإحاطة به، ولايغلق جوانب النقد له، وذلك لأن القول بقوة العمل يفتح الباب للعامل النفسي إلى جانب العامل الحيوي (البيولوجي)- فقد يطلب صانع سلعة غذائية من بلد بعيد ولايطلبها من بلد قريب. وربما كانت أكثر فائدة صحياً، والعامل الذي تعتريه حالات نفسية من إحساسه بالظلم. وخبرة القائد العسكري لايغني عنها آلاف الجند الذين يحسنون فنون القتال دون القيادة [٢٠٧]

أما القول بالساعة الاجتماعية، فهو يفتح باباً جديداً، إذ تعني الساعة الاجتماعية أن يقاس بها كل ما يتميز به مجتمع معين من عادات وتقاليد وأجواء وشروط.

وينتقل العقاد بعد مناقشة طويلة لهذا المفهوم ليشير إلى المثل الذي ضربه ماركس في الجزء الأول من رأس المال، ليوضح أو يشرح القيمة الزائدة في الربح المكسوب للتاجر من ثمن الحصان. فهذه سلعة لا يضيف رأس المال إليها شيئاً ، ولكن العقاد يرى أن هذا المثل دليل عكسي لأنه ـ اختار أفضل الأمثلة التي تنقض رأيه. لأنه اختار سلعة حية. إذ السلعة الجامدة قد تبقى أو تزيد ، أما مع السلعة الحية فالأمر جد مختلف . فماذا لو مات الحصان؟ ، وماذا لو هزل أو ضعف؟!، وماذا أيضاً عن استهلاكه لمفردات الحياة؟.

وقد قال ماركس أن التاجر الذي يشتريه بمائة ينوي أن يبيعه بمائة وعشرين. ولكن هنا ومع مابينا، تظهر قيمة أخرى للسلعة ، أو عامل آخر لايجب إغفاله . وهو عامل الإدارة ، وأهميته.

ويؤكد العقاد على الباعث، أو أن الإنسان يطلب العمل المربح ، لأنه يطلب الامتياز ، وليس كما يقول ماركس، أنه يطلب الامتياز ، لوجود الربح .

والصحيح أن قيمة العمل الإنساني بمقدار طلبه وليس العكس .

العقاد وحقوق الفرد في الماركسية

وينتقل العقاد لمناقشة حقوق الفرد فى ضوء المذهب الماركسي. ويشير إلى الحتمية التاريخية، أو إلى التفسير المادى للتاريخ . ويشير إلى قول هيجل عن نابليون أنه يرى روح الكون عندما يرى نابليون على حصانه فى معركة (جينا) .يقول هيجل (لو أنه لم يكن نابليون لكان تدبير الروح الأعظم كفيلاً بوضع شخص آخر فى مكانه على صهوة جواده، يسمى بما شاءت المقادير من الأسماء)[٢٥٨]

وقد أخذ الماديون التاريخيون هذه الفكرة ليقولوا بها أيضاً، فلو لم يكن نابليون أو غيره كان حتما سيوجد آخر يحل مكانه.

وهنا يأتى التفسير، بأن الجماعة أولى بالرعاية من الفرد، والصغير ، والكبير.

وهنا يرى العقاد أن المسألة إذا كانت مسألة موازنة بين حقوق الجماعة والفرد ، فالماركسية لم تأت بجديد يضاف إلى تراث الإنسانية فى الماضى والحاضر، لأن تعظيم كل فرد مناطه مدى خدمته للجماعة، ومن قديم الزمان ، لزمت التضحية بالفرد، من أجل الجماعة . وحيث كانت التضحية لطلب المصلحة العامة على مصلحة الفرد، . (فلا حق للفرد العظيم فى التعظيم إلا أن تكون مصلحة الجماعة ملحوظة فى إكبار العظمة والاعتراف بأفضال ذويها)[٢٥٩]

ولكن لن يعنى ذلك ، أن نقول للفرد ، طبقاً للمذهب، كما يقرر العقاد، بأنك لو لم تكن أنت، لكان غيرك، لأنه من الواجب أن نفرق بين من تفرض عليه طبيعته خدمة الجماعة ، وبين من تدفعه طبيعته إلى العدوان على الجماعة. ولايعيب العظيم أن تكون الظروف مواتية فى عمله ، أو ممهدة لهذا العمل، من أجل صالح الجماعة.

ولايقلل من قدره أيضاً أن يقال له أن أمته كانت قادرة على إنجاب مثله . وتاريخ الشيوعية نفسه، فيه دليل على أهمية عمل الفرد فى توجيه الجماعات . فقد قامت الثورة الروسية ، فى غير الظروف التى تنبأ بها ماركس. قامت الثورة الروسية بعد الهزيمة فى الحرب الأولي، ولكن ذهبت إلى وجهتها لأن من تولوا زمام الأمور فيها ، كانوا من المعتقدين فى المذهب (الماركسى). ولم يكن التمهيد الذى حدث بالضرورة، يؤدى إلى ماذهبت إليه فى اتجاهها نحو الماركسية.

إن النازيين تولوا الثورة فى ألمانيا، والكماليين تولوا أمر الثورة فى تركيا. وسن ياتسن تولى أمر الثورة فى الصين ، وغير هذا من الثورات . وكان العامل فى الوجهة هو ما يعتقده

القادة، فاختلفت بالتالي باختلاف القادة. وكان العامل الوحيد الذى يجمع بين هذه الثورات هو عامل السخط والرغبة فى التغيير. ولو لم يكن لينين تولى الأمر بعد الثورة فى روسيا (لما كان حتماً لزاماً أن تسير البلاد، على الخطة التى سارت عليها تطبيقاً لمذهب (كارل ماركس) أو (خروجاً عليه) [٢٦٠] فأين هو الحتم التاريخى فى هذا ؟ وأين الحتم التاريخى فى إيمان لينين بالماركسية؟.

ويرى العقاد أن الحرية الديمقراطية قد تنحو نحو الإصلاح وتمنع الظلم والجور. وقد أصدرت القوانين المختلفة فى هذا الشأن ، ومنها تحريم زيادة ساعات العمل عن عشر فى النهار.

ويذهب إلى أن النهضة قد صاحبها رفض كل احتكار فى المعرفة. وفى مقدمتها أصحاب الأموال، فلم تأت الماركسية فى قولها، بمفاجأة لأحد ، فى ذم أصحاب الأموال ، إذ كان أصحاب الطوباويات يملأون الدنيا بالتبشير بهذه الحكومات المثالية، وينذرون من عاقبه أفعال الجشع والتكالب على المال منذ (توماس مور) الإنجليزى، وحتى (جوهان فالنين) الألمانى إلى عهد (شامنلر) و(كامبنيلا) الإيطالى . فهذه الأنواع من الفردية المعيبة كانت تلاقى الهجوم من قبل، إلا أن مافعلته الماركسية هو أن تسترت بكراهية الاحتكار لتقول بكراهة الامتياز كيفما كان[٢٦١]

ويشير العقاد إلى مسألة التطبيق فى الدلالة على خطأ الدعوى، فقد قالوا أن رؤوس الأموال هى التى تمكن أصحابها من تسخير العاملين وحرمانهم، وتحديد حرياتهم، إذ إن العامل وإن كان حراً فى أن يعمل فى هذا المصنع أو ذاك ، إلا أنه ليس حراً من أصحاب رؤوس الأموال، لاضطراره أن يعمل عندهم وأن يبيع عمله، لأنه لايملك وسائل الإنتاج.

وقد زالت رؤوس الأموال ، وزالت الطبقات الحاكمة المستقلة وزالت معها بالتالى، وسيلة الطغيان والاستبداد، من الطبقة العليا ، فضلاً عن الفرد. فهل هذا صحيح ؟ هل أدى زوال رؤوس الأموال إلى زوال الطغيان والاستبداد؟ لو صح هذا ، ما استطاع ستالين ، أن يحكم روسيا حوالى ربع قرن حكماً مستبداً.[٢٦٢] وكيف استطاع هذا ؟ أيقال بالنفوذ السياسى؟ ولكن النفوذ السياسى – طبقاً للمذهب ـ تابع للمنافع الاقتصادية. إذ إن الأنساق الفوقية نتيجة للأنساق التحتية . ولو صح هذا، ما استطاع ستالين أن يضرب بكل الأقوال والآراء للقواد والسفراء، والخبراء، عرض الحائط، فى مسألة الغزو النازى . حتى بدأ بالفعل، وفى الشئون الداخلية ، استطاع أن يقتل سبعين فى المائة من أعضاء لجنة الحزب المركزية التى يتولى بها مركزه فى

الحزب وهى الحكومة [٢٦٣]وقد تنفس الناس الصعداء فى بلاده، بعد أن عاشوا بين يديه فى سجن الكبت والرهبة، ولم يصدقوا بنجاتهم منه بعد حوالى ثلاث سنوات من جلوسهم مكانه.

ويعود العقاد ليؤكد على مقياس آخر فى الحرية ، هذا المقياس يحيط (بكفايات التطور أو التقدم عند النظر إلى الفرد أو الكائن الحى المسمى بالإنسان، وتلك هى زيادة التبعة، وزيادة القدرة على النهوض بها) أو فى كلمة يحددها (استقلال الشخصية) [٢٦٤]

والعقاد لايقر الاحتكار والاستغلال، ويرفض الفساد والظلم فى التفاوت الطبقي، والمحسوبية. وينادى بالمساواة والعدالة ، ونزاهة الحكام، ويرى أن غياب العدالة ، وعدم توفير احتياجات الناس ، وعدم وجود المساواة وتقدير الكفاءة والحقوق ، يؤدى إلى فقدان الثقة وضياع الأمل فى العدل والاستقامة. فيأتى السخط [٢٦٥] . وهنا ينتقد العقاد الحكومة القائمة فى مصر (حكومة النحاس ١٩٥١/١/٢٩).

ثم يدعو إلى معرفة المذاهب ودراستها، لمناقشتها، ومحاربتها على أساس سليم ، وينتقد النحاس فى قوله بأن مصر بعيدة عن هذا الاتجاه، لأنه يناقض الدين الإسلامى. وقال غيره أن الأسرة قوية فى مصر. والشيوعية تهدم الأسرة، والميراث. فهى لذلك أيضاً بعيدة. ولكن العقاد يرى أن سخط الشعوب وفقدانها لأسس العدالة، كفيل بانتشار المذهب، لأن الشعوب لاتختار اختيار الموازنة ، والبحث العلمى، بل يقبلونها لأنهم يرفضون الحالة السيئة التى يحيون فيها . ثم لايبالون ماذا يكون بعد تغير الحال؟!

فروسيا أمة متدينة ولم يمنعها هذا من الأخذ بهذا المذهب، والصينيون يقدسون الأسرة، بل ويقدسون الأسلاف، ولم تنجح أيضاً لسوء ظروف وأحوال الشعب. فالسخط أساس شيوع المذهب (وشر السخط فى هذا العصر ما اجتمع فيه الحرمان وسوء الظن بمبادئ العدل والمساواة فهل تستطيع الوزارة العاجزة أن تكافح الحرمان وهى ترجع بالشعب إلى قيود الحرب بعد سنوات من توقف القتال؟ وهل تستطيع وزارة المحسوبية والأقرباء أن تقضي على سوء الظن بمبادئ المساواة وتقدير الكفاءات والحقوق؟ وهل تستطيع وزارة التعطيل أن تجمع بين تعطيل الأعمال الكبرى وتدبير الأعمال للعاطلين ؟ وهل تستطيع وزارة المنجة والبطيخ والبيجامات المزخرفة أن تحث الناس على الشظف والقناعة والصبر على الضرورات ؟ وهل يقضى على الشيوعية فى عهد يتسامع فيه المصريون بأخبار المزارع والعمارات التى يشتريها هذا وذاك بمئات الألوف؟)[٢٦٦]

ولعلها رسالة لاتفقد المضمون حتى يومنا هذا ، رسالة للحكومات التى استمرأت الفساد وتمادت فيه، وتركت المحسوبية والفوارق تزداد بين الناس بغير كفاءة العمل ، وجهد العامل المجتهد، وعدالة التوزيع، والحصول على الحقوق الوطنية من هؤلاء الأثرياء بغير طريق الشرعية . ويطمئن هؤلاء إلى الانقلاب الروسى، وليس الأمر كما تصوروا، فالتغييرات أو الإصلاحات لاتعنى ذهاب المذهب أو سقوطه . كيف ذلك وربع العالم تقريباً ، فى دولة من أقوى دول العالم (الصين) تأخذ به وتمضى فى نجاحها؟

ودعوة العقاد هنا دعوة إصلاحية ضرورية، يجب الالتفات إليها، ومازالت الاشتراكية حلما شرعيا ودينيا، إذا فهم بها العدالة، بالمعنى الذى رأيناه من عرضه للاتجاه الإسلامى – فى التشريع والحرية ، والضمانات الاجتماعية لأفراد الشعب ، ولغير القادرين . فلا معنى لهذا الركون إلى فشل المذهب كلية . فمازال التعديل والتحويل قائماً حتى فى روسيا ، خاصة بعد فشل الاتجاه نحو اقتصاديات السوق ونجاح الحزب الشيوعى بنسبة لايمكن إغفالها فى آخر انتخاب وتحديد سلطة (يلتسين) مهندس الإصلاح على طريقة الاقتصاد الحر. وليس كل ما تتمناه الحكومات تدركه. ودعوة العقاد إلى الاشتراكية والعدالة والمساواة قديمة ، بل وترجع إلى كتاباته الأولى[(٢٦٧)] أقول هذا حتى لانفهم من هذا أن الاتجاه (العقادى) رأسمالى لأنه فى أساسه اتجاه إسلامى اشتراكى، أو لنقل إنه اتجاه إسلامى تظهر فيه أصول العدالة والمساواة. ومعنى الطبقات بالمفهوم المتنور الصحيح الذى يؤكده بشروحه المستفيضة – كما رأينا فى غير هذا الموضع . وفرق بين أن يوازن بين اتجاهين، وأن يقول أن «أ» أفضل وأصلح من «ب» ، وأن يقول أن «أ» هو الاتجاه الذى يأخذ به ويؤيده. ومع ذلك فلم نصل فى تطبيقاتنا إلى ماوصلت إليه الرأسمالية من مكاسب لحقوق الأفراد والجماعات من حكم وأسس الحكم الديمقراطى ، والحريات، مع كل العيوب ، والتحفظات الكثيرة على هذه المفاهيم، كما تمارس فى الغرب الرأسمالى، بل إن هذا الغرب نفسه يحاول أن يصلح من نفسه داخلياً ، وأحياناً يتطور ، ليتدارك العيوب بقدر .

نقد العقاد للإستعمار:

ومن البديهى أيضاً أن العقاد يرفض الاستعمار فى كل أشكاله وبدينه . وفى حياته كلها منذ بواكيره الأولى كان ضد الاستعمار والاستبداد الاستعماري، أو استبداد الحكومات والملك.[(٢٦٨)]

وقد أفرد أيضاً دراساته، بالإضافة لمقالاته العديدة في الهجوم على الاستعمار، والمطالبة بالاستقلال.

وفي كتابه (لاشيوعية ولااستعمار) يرفض الاستعمار – كما قلت – ويدينه، كما يدين الشيوعية، في صورته القديمة والجديدة – في عصره، قبل مراحل التوافق ، أو الاتفاق الدولي، أو قبل مرحلة ماسمي (بالنظام الدولي الجديد) ولكننا نتبين من كلامه عن هذا الاتجاه، رفضه للأساليب الحديثة، كما رفض الأساليب القديمة. والولايات المتحدة، عنده ، تعد نموذجاً للدولة القوية، وقد جربت كل أدواء الاستعمار وصحبت أشواطاً منه في منتصف الطريق، يوم أن كانت مستعمرة للوطن والاستغلال والهجرة . وكانت تنازع أهل أمريكا الأصلاء، وترفض منازعة الداخلين من غير المهاجرين الأولين. ثم سعت بالخلاص من الاستعمار الأوربي،وبعد الاستقلال حاولت العزلة ولم تقدر عليها. وكانت في البداية مشغولة بحروب التوحيد والتوطيد، عن السياسة الخارجية. ثم أصدرت مايحرم على الأوربيين احتلال أراض من العالم الجديد، حتى اعترفت بريطانيا بمذهب (منرو) واستراحت أمريكا لذلك . وتحولت إلى المحيط الهادئ بعد أن أعفاها الاعتراف السابق من العناية بالمحيط الأطلسي.

وشغلت الدول كلها بتوسيع نفوذها، وراحت أمريكا تفعل ماتريدلتوسيع رقعتها في القارة الأمريكية بكل الوسائل، بالشراء تارة، وبالحرب تارة أخرى، كحربها مع أسبانياسنة ١٨٩٨ م. وعند ماجاء دورها لاستعمار أسيا لم يكن لها موضع بين الأمم الأوربية هناك. وقد أصبح استعمار الفتح والاحتلال باباً مغلقاً، لما كان يجره من حروب. وأصبح الاستعمار الجديد الذي قادته أمريكا هو سياسة (الباب المفتوح) لتأخذ من الرخص والامتيازات التي تحصل عليها الدول الأخرى. وبعد الحرب العالمية الثانية ، وجدت أن أوفق الأبواب هو سياسة الباب المفتوح، لأنها لا يمكن أن تقبل أن يستفيد الآخرون بكل هذه الاحتكارات التي تنعكس عليها في النهاية.

ويرفض العقاد الزعم بأن هذه الدول وأمريكا تعمل باسم المصالح العالمية، أو اسم المصالح الإنسانية ، أو المصالح القومية في سياسة العالم، إذ إن كل هذه المسميات زائفة تكشف عن غرضها من السطوة والثروة فلا تخفي الحقيقة وراءها. وليقل القائلون مايشاءون في العوامل المختلفة، ولكن هذا لايمنع أن يكون للدولة أسلوب في الخدمة يخالف أساليب غيرها،وأن يكون غرضها من السطوة والثروة هو الغرض المقدم على سائر الأغراض في زمانها.

ويحدد العقاد أهداف النموذج الأمريكي ودوافعه في سياسته الخارجية والداخلية في ثلاثة محاور وهي :

الغرض الأول - كسب النفوذ في السياسة العالمية ، والانتفاع في سبيل ذلك بكل مالديه من الوسائل الاقتصادية والأدبية.

والغرض الثاني - إحباط الدعوة الشيوعية، وضرب الحصار عليها للرجوع بها إلى أضيق حدودها.

والغرض الثالث - تخفيف الضغط في الداخل والذي ينشأ من فرط التضخم في سوق المال الأمريكي، فمسألة إرسال التبرعات والمعونات للخارج مسألة ترتبط بمسأله التضخم في الداخل حيث يؤدى ذلك إلى ارتفاع الأسعار وزيادة الأزمات ، ومماينتج عنه من أخطار اجتماعية، قد تنجم عن هذه الأزمات.(٢٦٩)

ويحدد العقاد ما يعنينا في ذلك، وهو غرض أمريكا في توسيع نفوذها العالمي، وذلك لأن (حماية النفس توجب على أمم العالم أن تحول بين النفوذ وبين الطغيان على حرياتها وحقوقها وشعائر استقلالها، وأن تحول النفوذ الأمريكي إلى مصلحة عالمية بدلاً من تحويل المصلحة العالمية إلى نفوذ غالب للدولة الأمريكية)(٢٧٠)

ويرى ثلاث وسائل للعمل ضد هذه الأغراض الاستعمارية وهي :

١ - الاستقلال القومي.

٢ - التعاون بين الشعوب، إذ تصبح بذلك قوة عالمية تقف أمام نفوذ الدولة الكبرى التي لها من النفوذ والثروة أكثر مما ينبغي لدولة واحدة.

٣ - الانتفاع بأموال الدولة القوية سواء في حالات الاتفاق أو الاختلاف . ثم الانتفاع بالأوضاع الجديدة التي جعلت لكل دولة مهما صغرت عملاً نافعاً أو ضاراً تقدر عليه ، ويعمل الأقوياء حسابه في الظروف المختلفة، وربما ارتبط هذا الكلام بتفصيلاته بواقع العصر الذي كتب فيه (١٩٥٧) ولكنه في إجماله يمكن أن يكون مفتاحاً هاماً أيضاً يجب الالتفات إليه.

فلانتوهم هذه الأسباب التي يقال أن الدول تعمل لها . ولانتوهم أن لاسبيل للمقاومة ، وأن نعمل على التعاون المطلوب بين الدول على الأقل في نطاق العالم الثالث، فإن لم يكن ففي نطاق العالم العربي، فإن لم نفلح في ذلك أيضاً، فليس لهذه الشعوب غير أن تنتظر المصير

الذى يفرضه غيرها. ولن نعفي أنفسنا بعد ذلك من العمل فى نطاق القطر بكافة الوسائل ، وأولها تحقيق ديمقراطية صحيحة للاستفادة بعمل العقول فى توجيه الدفة فى معركة مصير، يسابقنا فيها الزمن بما لم نعهد . وتعود إلى فقده للماركسية فنجد العقاد ويمضى فى تفنيد آراء المذهب اللازمة عن الأسس الأولي، وهى المادية الجدلية، والمادية التاريخية ، ومسألة فائض القيمة، وعلاقة وسائل الإنتاج بعلاقات الإنتاج، ليقدم ما أسموه بالأنساق الفوقية أو صدور هذه الأفكار الروحية والسياسية عن نمط الإنتاج، ولن أتعرض هنا لآرائه، لأنها تتبع رأيه فى نقد أسس المذهب.

فالمهم هو هذه النظرة الإجمالية التى أوردها لبيان فساد هذا المذهب الفلسفى ، وهو يعرض بالتالي للشيوعية والأديان والوطنية * ولكن يهمنى هنا الإسلام والشيوعية [٢٧١]

الإسلام والشيوعية :

وخلاصة رأيه أن الإسلام يحوى مايدحض الفكرة الشيوعية عن الديانات، فبداية لايقال إن الإسلام قد نشأ لخدمة فئة تسود المجتمع، لأن ذلك هو العكس الذى ينبئنا التاريخ به.

ولايقال أن الإسلام يأتى ليدعو الفقراء والضعفاء إلى السكينة والضعف، لأن ذلك قد تدحضه آيات الكتاب، ولم ينصف من قال بأنه دين السيف أو دين القتال.

ورد العقاد على هذه الفرية (وقد وقفنا على رأيه من قبل).

وكذلك لايقال أن الإسلام يسخر المجتمع من أجل مصلحة الفرد، أو من أجل صاحب مال أو احتكار – وقد سبق أيضاً أن بينت رأيه فى هذا .

ثم إن الإسلام يؤكد الحرية الفردية والمسئولية الفردية ويحدد العمل على قدر الطاقة.

وهو يشير إلى أساليب الدعاية الشيوعية عن الإسلام ووصفه بالرجعية (دعوة مازال يرددها (جرينوفيسكى، اليهودى) فى أيامنا هذه ويدعو إلى رد المسلمين إلى حياة البداوة وركوب الخيل والجمال.

ويرد العقاد على كل هذه الدعايات ويبين منعهم للحجيج حتى اقتصروا على أربعين حاجاً بعد أن كانوا آلافا ولعل هؤلاء أرسلوا لغرض أخر غير الحج ، ووصف الماركسيون الإسلام بالرجعية وبأنه جاء فى غير القرن العشرين . وعنده أن ليس أسخف من هذه حجة ، لأن الأديان لا توجد اليوم لتلغى فى الغد ، وإنما توجد العقائد لتدين بها الأمم فى أجيالها المتعاقبة.

يقول (إنما تؤخذ على الإسلام آدابه وفرائضه التى جاء بها يوم ظهوره، وإنما تؤخذ عليه هذه الآداب والفرائض إذا جاءت رجعية فى حينها، لاتصلح شيئاً مما تصدت لإصلاحه، ولاتفتح فى الغد طريقاً للمصلحين . ولم يكن الإسلام كذلك من وجهته العامة، ولا كان كذلك من وجهة المآخذ التى أحصاها عليه الشيوعيون)[٢٧٢]

ويفند العقاد هذه المآخذ، ومنها الرق، وتعدد الزوجات، وحدود العقاب، وشروط المعاملات الاقتصادية، وقد عرضت لرأيه فى القضيتين الأخيرتين.

أما الأولى والثانية فنجده يرجع إليها فى كتابه المشار إليه وكتابه (المرأة فى الإسلام) وكتاب (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه)[٢٧٣] إلخ .

ولست فى موضع دفاع، وقد بان الرأى فى هذه القضايا .

والمنحى الأخير عنده هو الكلام عن المصير، ولعلنا وقفنا على رأيه فى فصل التقدم. فهو فى رأيه مجتمع الإنسانية، وليس بمجتمع الشيوعية. ووقفنا على رأيه أيضاً فى مسألة فشل أو نجاح الديموقراطية وتأكيده على أنها لم تفشل. وهو لايوافق على كلام المتشائمين من علماء الاجتماع والسياسة فى مسألة مصير الحرية الإنسانية. وعنده أن الحجة على ذلك تقوم من سندين :

الأول (أن الحرية الإنسانية تراث التاريخ كله كما يتجلى لنا من جملة أدواره وأطواره، وليست عرضاًمتقطعاً تبديه لنا صفحة من التاريخ هنا وهناك ثم تطويه صفحة تليه إلى غير رجعة.) رجعة.)

والثانى (أن التنظيم لاينفى الحرية مادام حكمه سارياً بين الناس على سنة المساواة، ومادام سلطان الحاكم فيه مستمداً من إرادة الجميع، منصرفاً إلى تدبير شئون الجميع)[٢٧٤]

ويجوز أن يكون ثمة تعديل فى الماركسية، ويجوز أيضاً أن ينتهى المذهب كتفسير كامل ونموذجى لماضى الإنسان، ومستقبله، لأن ذلك جد عسير فى مذهب واحد، يضعه إنسان واحد، أو مجموعة من الناس فى عصر. ولكن من الجائز أيضاً أن مطلب الحرية والعدالة و إزالة الفوارق التى تقوم على التفرقة بين الناس فى الحقوق والواجبات ، أو التى ترمى بعض الناس وتحكم عليهم بأن يحيوا فى زوايا المجتمع محرومين من ثمرات التقدم الإنسانى ورفاهيته. أو تشعرهم بالدونية، أو تغلق أمامهم أبواب الغد فى الحراك الاجتماعى ليصلوا إلى حالة أخرى بطريق واحد. الجد والعلم والامتياز الطبيعى فى الإنسان، أعنى الاستعداد الفطرى. أقول من الجائز أيضاً، بل والمفروض والواقع أن هذا المطلب سيظل قائماً، ما استمرت هذه النظم والأوضاع فى العالم،

سواء كان المطلب من الأفراد في المجتمع الواحد، أو من الشعوب في العالم الإنساني ، أو الأسرة الدولية.

وتظل هذه الحقوق تؤيد بالأديان والقيم العليا غير متناقضة معها أو متعارضة ، بل تجد فيها أساسها وقوتها وباعث العمل والحركة من أجل المطالبة بهذه الحقوق الشرعية . ويبقى الأمل مابقى العاملون من أجله في كل ميدان، لأن القول بانتهاء الماركسية قد عكس أمرين : أولاً انطلق دعاة الرأسمالية عندنا كأنهم قد خلصوا من الخطر الذى يهددهم ولا عذر للحكومة فى التوقف كثيراً أمام دعاوى الإصلاح.

وقد خلت المعركة من هذا المارد الرجيم، والغريب أنك لاتعدم أن تسمع نغمه أقرب إلى الشماتة فى طبقات المجتمع الكادحة، والتى تحيا المعاناة بكل صورها. وتعكس ثانيًا اتجاهاً يائساً أو مغرضا ليبرر كل حذر يبلغ حد الخوف والانتكاسة . وان أقول التفريط (تحفظاً) ولكن قل التخاذل والانكسار، لأن الحماية من المعسكر الآخر زالت ، وأصبحت هذه الشعوب عارية أمام معسكر واحد أو اتجاه واحد. وهكذا يمكن التبرير ويجوز الصدق فى الاعتقاد عند هؤلاء. ولكن هل يمكن أن تؤخذ الأمور بهذا التبسيط؟ وهل القضية على هذه الصورة فعلاً ؟؟ إن أقل الأمور التى يجب أن نلتفت إليها فى دراسة الموضوع، هى دراسة مواقف دول العالم الثالث فى لعبة الصراع بين القوتين قديماً. لنعرف هل وفقنا أم لا ؟ وأين كان الخطأ صراحة؟ فلن تصلح نظرة المستقبل إلا بالوقوف على هذه الأوليات.

ثم هل الأمر كما يتصورون؟ أو أن آفاق المستقبل تحوى غير هذا ؟

هذا أقل القليل، وليس من حل غير الدراسة العلمية التى يجب أن تكون أساس العمل السياسى عند القادة، وليست تصورات فردية لكل حاكم، يعمل بالإلهام الشخصى.

إن القرار يأخذه الحاكم المسئول ، ولكنه يأخذه من جملة الوقائع أو الدراسات التى قررها أهل الاختصاص، المعلنة صراحة، والتى يسوى فى دعمها بين شتى الاتجاهات،ثم هو يأخذ قراره عبر منافذه الدستورية.

فإذا نكبت أمة فى ضمائر علمائها وصفوتها، غاب الأمل، من الأمل فى التقدم ، وحتى الأمل فى البقاء ، وحقه – عندئذ – أن يغيب .

هوامش الفصل السادس

١ - انظر نصار عبد الله - مقدمة أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. تأليف أنطونى دى كوسبنى وكنيث مينوج - ترجمة ودراسة نصار عبد الله ص ٧ - سلسلة الألف كتاب (الثانى - ٦٠) - الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٨٨م.

* أو هى مهاجمة لها ومقدمة للعلاج، أوهى مجرد وصفة للأوضاع ، مع تنسيقها وتحليلها.
راجع - حورية توفيق مجاهد - الفكر السياسى من أفلاطون لمحمد عبده - ص ١١ - مكتبه الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٦م.

٢ - أحمد عنايت - الفكر السياسى الإسلامى المعاصر . ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الإنجليزى إبراهيم الدسوقى شتا - ص ١٥ - مكتبة مدبولى - ١٩٨٩ م

٣ - انظر - فؤاد محمد شبل - الفكر السياسى جـ ١ص ٢٢٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٤ م.

٤ - أميرة حلمى مطر - فى فلسفة السياسة ص ٥٧ - دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة ط الثانيه ١٩٧٨م.

٥ - فؤاد محمد شبل المرجع السابق ص ٢٢٨

* انظر عبد القادر محمود - الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث الجزء الثانى والثالث - قسم التأليف والنشر جامعة الخرطوم ١٩٧٢ ص ٤١١ - ٤٢٧ فصل (ثورة العقاد) ويشير إلى الدور الكبير الذى أداه العقاد فى مجال الفكر الإسلامى ، سواء من الناحية السياسية، أو الفكرية. يقول: - (ولعل الجيوش الإسلامية لواجتمعت لما كانت غير العقاد. ولعلها لو اجتمعت وتوحدت مع إرادة العقاد، وهى فلسفته وحياته، لمابقى على الأرض الإسلامية العربية ، ولما بقى فى سمائها أو فى بحارها، أو فى عقول أبنائها ظل لأية حركة هدامة للإسلام وللفكر الإسلامى.) ص ٤١٣ -

٦ - العقاد - عبقرية محمد ص ١٢ دار الهلال ١٩٦٩.

٧ - انظر العقاد المرجع السابق ص ١٣.

٨ - انظر العقاد المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.

٩ - انظر العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، دار الإسلام - القاهرة ١٩٧٢.

١٠ - انظر العقاد - المرجع السابق ص ١٤٦.

١١ - راجع أحمد كمال أبو المجد - حوار لا مواجهة مثال اجتهاد ونظرية الإسلام السياسى ص ٧٦ - ٧٧ كتاب العربى - العدد السابع - الكويت ١٥ ابريل ١٩٨٥ م.

١٢ - راجع كتاب - يوم الله - الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث - جيل كيبيل - ترجمة نصير مروة ، ط أولى - دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث - ١٩٩٢م.

١٣ - انظر على سبيل المثال - عامر العقاد - معارك العقاد السياسية،دار الرائد العربى - بيروت - لبنان ١٩٧٠ - وسامح كريم : العقاد فى معاركة السياسية - دار القلم - بيروت الطبعة الأولى - بدون تاريخ

وأحمد إبراهيم الشريف – العقاد وأسرة محمد على – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت-الطبعة الأولى ١٩٨٧ ، ومحمد صابر عرب – المفكرون والسياسة فى مصر المعاصرة – دراسة فى مواقف عباس محمود العقاد السياسية – كتاب مصر النهضة – مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر (٤٣) الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣.

ومن كتاباته فى تاريخ مصر الوطنى، ماجاء فى صورة كتب كاملة ، مثل كتابه (ضرب الإسكندريه فى ١١ يوليو) دار المعارف ١٩٨٣ . وكتابه عن (سعد زغلول سيرة وتحية) دار الشروق بدون تاريخ . هذا عدا المقالات التى تشكل مئات متفرقة فى كتبه، ومنها مالم ينشر بعد، وقد لعب العقاد دوراً هاماً فى تنبيه الوعى السياسى عند المثقفين، وفى محاربة حكومات الطغيان وتوجيه الشباب. ومن المعروف قصة سجنه، بتهمة العيب فى الذات الملكية. ويصفه لويس عوض فيقول : (خرج العقاد خروج هرقل إلى ساحة الوغى، ليستأنف جهاده ضد الحكم الملكى المطلق، فتكاملت صورته فى نفوسنا، نحن شباب ذلك الجيل الأبى المسحوق، بطلاً فرداً، حمل وحده تبعات النضال الوطنى، والدستورى فى قيادة المثقفين) لويس عوض – دراسات عربية وغربية ص ٢٣ دار المعارف ١٩٦٥ وقد عدد أدوار العقاد العظيمة وتأثر الشباب به ، بالرغم من اختلافنا معه فى بعض أحكامه.

١٤ – انظر العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٧ – دار المعارف – الطبعة الرابعة ١٩٧١ .

١٥ – سامح كريم – العقاد فى معاركه السياسية ص ١٤٤ – دار القلم – الطبعة الأولى – بيروت – لبنان – بدون تاريخ.

١٦ – انظر العقاد – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ١٤٠

١٧ – العقاد – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ١٤٠ – وانظر بتفصيل أكبر: العقاد . الديمقراطية فى الإسلام ص ١٢ – ٢١.

١٨ – انظر العقاد – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، ويذكرها فى موضع آخر-انظر الديمقراطية ص ٤٢ ويضيف إليها التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.

١٩ – ارجع فى تفصيل ذلك عنده فى الرد على المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوبيين تفصيلاً فى الديمقراطية فى الإسلام ص ٢٧ – ٣٧.

٢٠ – العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٣٥

٢١ – انظر العقاد – المرجع السابق ص ٣٥

٢٢ – العقاد المرجع السابق ص ١٤٤.

٢٣ – المرجع السابق ص ١٤٨.

٢٤ – انظر العقاد – المرجع السابق ص ٨

٢٥ – العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٧

٢٦ – انظر سموحى فوق العادة – موجز المذاهب السياسية ص ٥١ المعجم الفلسفى ص ١ دار اليقظة العربية-

ط أولى ١٩٧٢م. وانظر جميل صليبا – المعجم الفلسفى جـ ١ ص ١ دار الكتاب اللبنانى – ط أولى بيروت ١٩٧١م.

٢٧ – العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٢١

٢٨ – انظر العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٢٦.

* الثيوقراطيه مشتقة من كلمتين يونانيتين (ثيوس) بمعنى الإله و(ركراتوس) بمعنى السلطة وهى عبارة عن مذهب سياسى ينادى بقيام الدولة على أساس دينى بحجة أن السلطة تستمد من الله تعالى الذى يختار الملوك ويوجه الحوادث (وفى العصور الوسطى عرفت باسم (الحق الإلهى) –

٢٩ – انظر العقاد – المرجع السابق ص ٣٨ ص ٣٨ – ٤١.

٣٠ – الأنعام ١٩٦٤ ، الإسراء ١٥

٣١ – فاطر ١٨ ، الزمر ٧

٣٢ – البقرة ١٣٤ ، ١٤١

٣٣ – المدثر ٣٨.

٣٤– المؤمنون ١٠١

٣٥ – الشورى ٣٨.

٣٦ – آل عمران ١٥٩

٣٧ – الأنفال ٢٥

٣٨ – البقرة ٢٨٦

٣٩ – انظر العقاد – الديمقراطية فى الإسلام ص ٤٥ – ٤٦.

٤٠ – انظر العقاد – المرجع السابق ص ٤٧ – ٤٨ وانظر العقاد – الله ص؟

٤١ – الأحزاب ٦٢.

٤٢ – فاطر ٤٣.

٤٣ – الإسراء ١٥

٤٤ – فاطر ٢٤

٤٥ – الأنفال ٥٣

٤٦ – فصلت ٤٦

٤٧ – ق ٢٩

٤٨ – آل عمران ١٨٢ – الأنفال ٥١.

٤٩ – النساء ٤٠.

٥٠ – انظر العقاد المرجع السابق ص ٥٢.

٥١ – انظر العقاد المرجع السابق ص٦٤

٥٢ - العقاد - المرجع السابق - ص ٦٨ - ٦٩.
٥٣ - العقاد - المرجع السابق ص ٦٩.
٥٤ - لويس عوض - دراسات أدبية ص ٤٣ دار المستقبل العربى - ط أولى ١٩٨٩ - القاهرة.
٥٥ - العقاد - الحكم المطلق فى القرن العشرين ص ١١ - المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد - المجلد ١٤ - العقائد والمذاهب - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ.
٥٦ - العقاد - المرجع السابق ص ١٦.
٥٧ - العقاد - المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.
٥٨ - العقاد - المرجع السابق ص ١٦- ١٧.
٥٩ - العقاد - المرجع السابق ص ١٨ - ١٩.
٦٠ - العقاد - المرجع السابق ص ٢٠
** وهو يعنى (الأستـــاذ ساروليـــا الذى ألقى محاضرتـــــه فى هذا الموضوع أمام طلبة الجامعة المصريه) أى فى عقر دارنا وفى مكان الصفوة وقلب الأمة العلمى ص ١٩ راجـــع كذلك لويس عوض - دراسات أدبية - ص ٤٣ دار المستقبل العربى - ط أولى ١٩٨٩م - القاهرة.
٦١ - العقاد المرجع السابق ص ٢٠.
٦٢ - العقاد المرجع السابق ص ٢٠.
٦٣ - العقاد - مقدمة الطبقات فى المجتمع الحديث . تأليف ت . ب بوتومور ص ١ - ٢ ترجمة وهبة مسيحة - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ .
٦٤ - انظر - دينكن ميشيل - معجم علم الاجتماع - ترجمة إحسان محمد الحسن ص ١٧٠ دار الطليعة - بيروت الطبعة الأولى ديسمبر ١٩٨١.
٦٥ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام - ص ٩٠
٦٦ - العقاد - المرجع السابق - ص ٩٢
٦٧ - سورة المائدة - أيه ٨
٦٨ - سورة النساء - أيه ٣٥.
٦٩ - سورة النساء - آية ٥٨
٧٠ - سورة الشورى - آية ١٥
٧١ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٩٠ - ٩١.
٧٢ - العقاد - الفلسفه القرآنيه - كتاب الهلال - مارس ١٩٧٠ ص ٤١ مارس ١٩٧٠.
٧٣ - سورة الحجرات - آية ١٣
٧٤ - العقاد - الفلسفة القرآنية - ص٤١.

٧٥ - دينكن ميتشيل - معجم علم الاجتماع - ترجمة إحسان محمد الحسن - دار الطليعة - بيروت ص ٢١٣ مادة الطبقات الاجتماعية - ط الأولى - ديسمبر ١٩٨١م

٧٦ - انظر - دينكن ميتشيل - المرجع السابق ص ٢١٤.

٧٧ - العقاد - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - دار الإسلام - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٨٨.

٧٨ - انظر العقاد - حقائق الإسلام ص ١٨٨ - ١٩٠.

٧٩- العقاد - المرجع السابق ص ١٩٦ .

٨٠ - سورة المائدة آية ٢

٨١ - العقاد - يوميات - ج ١ - ص ١٨٩ - ط ٤ - دار المعارف مصر - بدون تاريخ.

٨٢ - العقاد - المرجع السابق - ص ١٩٠.

٨٣ - غافر ١٢

٨٤ - الأعراف ٨٧ - يونس ١٠٩

٨٥ - الأنبياء ١١٢

٨٦ - المائدة ٥٠

٨٧ - ص ٢٦

٨٨ - النساء ٥٨.

٨٩ - المائدة ٤٢

٩٠ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٥٤.

٩١ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٥٥.

٩٢ - الأنعام ١١٦ .

٩٣ - الأعراف ١٠٢

٩٤ - الحجرات ١٠

٩٥ - آل عمران ١٠٤

٩٦ - انظر العقاد - الفلسفة القرآنية ص ٣٦ - ٣٨ كتاب الهلال - العدد ٢٢٩ - دار الهلال مارس ١٩٧٠م.

٩٧ - انظر العقاد - الفلسفة القرانية ص ٣٨ - ٣٩

٩٨ - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ٧٣.

٩٩- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٧٣ ومابعده.

١٠٠- انظر عبد الحسين شرف الدين المراجعات - دار البيان العربى - بيروت ١٩٨٩ وانظر كتاب السيد أمير محمد الكاظمى القزوينى - نقض كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر . الطبعة الثانية - بدون ناشر أو تاريخ.

١٠١- العقاد - المرجع السابق ص ٧٧.

١٠٢- العقاد - المرجع السابق ص ٨٢.

١٠٣- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٨٥.

١٠٤- العقاد - المرجع السابق ص ٨٥.

١٠٥- سورة الحشر آية ٧

١٠٦- سورة التوبة آيه ٣٤.

١٠٧- سورة البقرة آيه ١٨٨

١٠٨- انظر العقاد المرجع السابق - ص ٨٦ - ٨٧.

١٠٩- سورة الأنعام آية ١٣٢

١١٠- سورة البقرة ٢٥٣.

١١١- سورة النساء ٩٥.

١١٢- العقاد - المرجع السابق ص ٨٨ - ٨٩.

١١٣- سورة آل عمران - آية ١٤٠.

١١٤- راجع العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١٠٤

١١٥- راجع أوستن رنى - سياسة الحكم جـ ١- ترجمة حسن على الذنون - ومراجعة إيلياز اغيب - نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين بغداد - نيويورك - المكتبه الأهلية - بغداد ١٩٦٤ ص ٤٠ - ٤١ .

١١٦- العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١٠٤

١١٧- راجع العقاد - الديمقراطية - ص ١٠٦ - ١٠٧

١١٨- راجع محمد أحمد خلف الله - دراسات فى النظم والتشريعات الإسلامية - ص ٦ - ٧ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م.

* سورة المائدة - آية ٣٨.

١١٩- العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٠١

١٢- راجع العقاد - الفلسفة القرآنية ص ١٠٤ - ١٠٥

١٢- راجع العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١١٠ - ١١١

١٢١- سورة ص آيه ٢٦.

١٢٢- سورة المائدة ٤٨

١٢٣- الشيخ محمود بن محمد بن عرنوس - تاريخ القضاء فى الإسلام ص ٨٣ نقلاً عن عظيم مشرفة - القضاء فى الإسلام ص ٧٤ - شركة الشرق الأوسط ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ ص ٧٤.

١٢٤- وانظر فى الحسبة فى الشريعة الإسلاميه - على حسن فهمى - المجلة الجنائية القومية - العدد الثالث نوفمبر ١٩٦١ - المجلد الرابع - دراسة مقارنة بالأنظمة المشابهة فى القانون الوضعى م ٣٧٧ - ٤١٠.

١٢٦- العقاد - الديمقراطية فى الإسلام - ص ١١٦.

١٢٧- راجع - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١١٦.

١٢٨- راجع - العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١١٨

١٢٩- راجع العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١١٨ - سورة البقرة أية ١٣٦.

١٣٠- انظر العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٧١ مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.

١٣١- أنظر العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٧١ - ١٧٢ مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ .

١٣٢- انظر العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية - ص ١٧٣ مكتبه غريب - القاهرة - بدون تاريخ.

١٣٣- راجع العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية ص ١٧٤.

١٣٤- سورة الإسراء - أيه ٢٩.

١٣٥- سورة الفرقان - أية ٦٧.

١٣٦- راجع العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١٢٢.

١٣٧- سورة الحجرات - أيه ٩

١٣٨- سورة النحل - أيه ٩١.

١٣٩- العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص١٢٦.

١٤٠- سورة البقرة - أية ١٩٠.

١٤١- سورة الفرقان - أية ٥٢.

١٤٢- راجع العقاد الديمقراطية فى الإسلام ص ١٢٨.

١٤٣- العقاد - الديمقراطية فى الإسلام ص ١٣١.

١٤٤- انظر العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية ص ٥٨. مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.

١٤٥- العقاد - دراسات فى المذاهب الأدبية الاجتماعية - ص ١٦ .

١٤٦- راجع محمد عاطف غيث - قاموس علم الاجتماع - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص ٣٧٠.

١٤٧- انظر - دينكن ميشيل - معجم علم الاجتماع - ترجمة إحسان محمد الحسن ص ١٧٠ دار الطليعة - بيروت - ط الأولى - ديسمبر ١٩٨١م.

١٤٨- إبراهيم مدكور - الفلسفة الإسلامية ص ١٦ جـ١ ط الثانية - دار المعارف - ١٩٦٨ م

١٤٩- راجع إبراهيم مدكور - المرجع السابق ص ١٦

١٥٠- راجع العقاد - بين الكتب والناس ص ٨٥ دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

١٥١- العقاد - المرجع السابق ص ٨٦.

١٥٢- راجع العقاد - المرجع السابق ص ٨٥ - ٨٨.

١٥٣- راجع العقاد - المرجع السابق ص ٨٩ ولمزيد من التفصيل راجع العقاد - أصل الدعوة العنصرية - نفسه ص ٨٤ - ٩٠

١٥٤- العقاد - المرجع السابق - ص ١٩٧.

١٥٥- انظر العقاد الحكم المطلق ص ٣٨ وانظر ماجاء فى كتابه (الحرب العالمية الثانية) عن موسولينى ص ٢١٤ - دار الكتاب العربى بيروت - لبنان ١٩٧٠م.

١٥٦- سموحى فوق العادة - موجز المذاهب السياسية مادة الفاشية ص ٧٤ - دار اليقظة العربية ط الأولى ١٩٧٢.

١٥٧- انظر ، جان توشار وآخرون - تاريخ الفكر السياسى - ترجمة على مقلد - الدار العالمية - بيروت - طبعة ثانية ١٩٨٣ - ص ٦١٨.

١٥٨- جان توشار - المرجع السابق ص ٦١٨ - ٦١٩.

١٥٩- انظر جان توشار - المرجع سابق ص ٦١٩.

١٦٠- انظر العقاد - الحكم المطلق - سابق ص ٤١ - ٤٥.

١٦١- انظر - توشار - المرجع السابق - ص ٦٢٠.

١٦٢- العقاد - المرجع السابق ص ٤٩.

١٦٣- العقاد - الحكم المطلق ص ٥٦.

١٦٤- العقاد - مطالعات - مختارات الإذاعة - وزارة الإرشاد القومى - بدون تاريخ ص ١٠٥.

١٦٥- العقاد - مطالعات - ١٠٨

١٦٦- انظر - العقاد - مطالعات ص ١٠٨.

١٦٧- العقاد - مطالعات - ص ١٠٨.

١٦٨- العقاد - فى حديثه التليفزيونى مع المذيعة - أمانى ناشد .

١٦٩- العقاد - هتلر فى الميزان - المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ١٤ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت بدون تاريخ ص ٢٢٥.

١٧٠- هتلر فى الميزان ص ٢٢٦.

١٧١- العقاد : الحكم المطلق ص ٦٧ وانظر العقاد - الحرب العالميه الثانية ماكتبه عن (هتلر - جحا) ص ٢١٤ والفصل الأخير من كتاب كفاحى ص ٢٤٣ وماجاء فى الكتاب حول الموضوع عامة. (العقاد - الحرب العالمية الثانية) دار الكتاب العربى - بيروت - لبنان ١٩٧٠م.

١٧٢- العقاد - معاوية بن أبى سفيان فى الميزان - دار الكتاب اللبنانى الطبعة الثالثه ١٩٦٦ ، ص ٢٠ / ٢١ . .

١٧٣- العقاد - على الأثير ص ٥ دار الفكر العربى بدون تاريخ.

١٧٤- انظر العقاد - الحكم المطلق ص ٢٠.

١٧٥- هيو . ج . انكن وآخرون - دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية - ترجمة محمد زايد - تقديم قسطنطين رزيق ص ١٨١ دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٣ بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - بيروت - نيويورك.

١٧٦- العقاد - هتلر في الميزان ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

١٧٧- انظر سدني هوك - البطل في التاريخ ترجمة مروان الجابري مراجعة أنيس فريحة - المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر مع مؤسسة فرانكلين بيروت ١٩٥٩/ ص ١٣.

١٧٨- انظر العقاد - هتلر في الميزان ص ٢٨٨.

١٧٩- العقاد - هتلر في الميزان ص ٢٨٨.

١٨٠- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٢٨٩ - ٢٩٨

١٨١- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٣٠٥ - ٣٠٦

١٨٢- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٣٠٨.

١٨٣- انظر العقاد - المرجع السابق ص ٣٧٩.

١٨٤- العقاد - المرجع سابق ص ٣٨٠.

١٨٥- انظر جون جنتر وآخرون - هتلر وأسرار الحركة النازية - ترجمة محمود عزت موسى - دار الفكر - القاهرة ص ٥.

١٨٦- انظر لويس عوض - دراسات في المذاهب والنظم السياسية ص١٥٤ كتاب الهلال - العدد ١٩٩ - دار الهلال ١٩٦٧م وانظر جان توشار - المرجع السابق ص٦٢٦

١٨٧- أنظر جون جنتر وآخرون - المرجع السابق ص ٧ - ٨

١٨٨- انظر سموحي فوق العادة المرجع السابق ص ٩٤.

١٨٩- انظر العقاد - هتلر في الميزان ص ٣٨٤.

١٩٠- العقاد - هتلر في الميزان ص ٣٨٦.

١٩١- العقاد - هتلر في الميزان ص ٣٨٨.

١٩٢- العقاد - هتلر في الميزان ص ٣٨٨.

١٩٣- انظر - شوقي جلال - مقدمه ترجمة كتاب هيرمان كان وآخرون - العالم بعد مائتي عام ص ٦ - عالم المعرفة - يوليو ١٩٨٢ عدد (٥٥) الكويت.

١٩٤- شوقي جلال - المرجع السابق ص ٩.

١٩٥- انظر شوقي جلال - المرجع السابق ص ٢٤ - ٣٦.

١٩٦- شوقي جلال - المرجع السابق ص ٣٤ - ٣٦.

١٩٧- شوقي جلال - المرجع السابق ص ٢١ - ٢٢

١٩٨- انظر شوقي جلال - المرجع السابق ص ٢٢.

* انظر العقاد - تقديم بروتوكولات حكماء صهيون - نشرت في جريدة الأساس ١٩٥١/١١/٢٣- وضمت في تقديم كتاب الخطر اليهودي - (بروتوكولات حكماء صهيون ص ٧ - ١٨) ترجمة محمد خليفة التونسي - دار التراث ١٩٧٧.

١٩٩- انظر د/ محمد طه بدوي - القضية الفلسطينية ص ٣٢٩ - ٤١٢ ضمن كتاب المجتمع العربي والقضية الفلسطينية - دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٢. محمد صبيح - القدس ومعاركنا الكبرى جزء أول - دار الشعب ١٩٧١.

تناول العقاد القضية أيضاً عن طريق المقال الأدبي الطريف والذي يستند أيضاً إلى الحجة المنطقية ليظهر بطلان الدعاوى في المطالبة بالعودة إلى أرض المعاد. ففي مقاله الذي هو بعنوان (قضية مكسوبة) يتصور فيها محكمة العدل الدولية وقد وقف مندوب مصر يطالب إسرائيل بعشرين مليوناً من الجنيهات الذهبية ويستند في دعواه على وثيقة لايطعن فيها الصهاينة وهي نسخة من التوراة العربية في الإصحاح الثالث من سفر الخروج حيث يشير إلى ما أخذه اليهود من المصريين من أمتعة فضة وأمتعة ذهب وكذلك المواشي التي أخذوها. يقدر هذا مع الفوائد المستحقة. ويقول مندوب إسرائيل إننا لانطعن في الوثيقة لكننا نطالب بسقوط الدعوى لمضي المدة. فيجيب مندوب مصر أن المدة التي مضت على هذا الدين المعترف به هي المدة التي مضت علي حق القوم المزعوم في ملك فلسطين، فإن سقطت الدعوى هنا، سقطت الدعوى هناك. ليقول مندوب إسرائيل على عادة القوم : بل تسقط القضية في دعوى المصريين وتبقى قائمة في دعوى صهيون. ويظهر مافي المقال من سخرية بطريقة اللجاجة والمماطلة الصهيونية وقد صاغه كما قلت - في الشكل الأدبي ، حيث لم يترك مجالاً إلا وفنيه هذه الدعاوى. - راجع دين وفن وفلسفة ص ٩٢ - ٩٥.

٢٠٠- العقاد - الصهيونية العالمية . المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد - المجلد ١٤ - دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تاريخ ص ٧٨.

٢٠١- انظرصابر طعيمة - تاريخ اليهود العام جـ٢ الباب العاشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر - في خصوص المعتقد والبروتوكولات والجمعيات السرية وتأثير اليهود على الحرب العالمية وتمزيق بريطانيا للأرض العربية واتجاه الحركة الصهيونية لفلسطين و إسرائيل وأطماعها الاستعماريه ص ٢٦٢ - ٢٦٧ وانظر الأبواب المشار إليها من ٧٩ - ٢٣٣ - دار الجيل - بيروت ط ٣ - ١٩٩١م.

٢٠٢- انظر عبد الوهاب المسيري الأيدلوجية الصهيونية - القسم الأول- الفصل الرابع- الفكرة الصهيونية والاستعمار الغربي - عالم المعرفة (٦٠) ديسمبر ١٩٨٢م.

٢٠٣- سورة الحشر - أية ١٤.

٢٠٤- العقاد - الصهيونية العالمية - ص ٩٤

٢٠٥ – انظر فى الموضوع – عبد الوهاب المسيرى – موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ص ٣٦٦ – ٣٦٧. ومعاداة السامية لاتقتصر على اليهود وحدهم، ولكن على كل الأجناس السامية . ولكن المصطلح يستخدم عادة للدلالة على معاداة اليهود. ويمكن الرجوع للمرجع السابق « ولكن الصهيونية نفسها هى نتاج النظريات العرقية التى تستند إليها معاداة السامية، فالصهيونية تؤمن أن المحرك الأساسى للتاريخ هو العرق وليس الطبقات أو حتى الأفكار. ولا يخجل الصهاينة من التعاون مع المعادين للسامية، فقد تعاون الزعيم الصهيونى « نوسيج» مع الجستابو، وتعاونت الحركة الصهيونية مع « إيخمان». ويرى بعض الصهاينة فى معاداة السامية خيراً خالصاً لأنها تضطر اليهود إلى الهجرة إلى فلسطين.

عبد الوهاب المسيرى – موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية – رؤية نقدية – ص ٣٦٧ مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ١٩٧٤م.

٢٠٦ – العقاد – الصهيونية العالمية ص ٩٩

٢٠٧ – انظر العقاد – المرجع السابق ص ١٠٢ – ١٠٦

٢٠٨ – انظر أيضاً عبد الوهاب المسيرى – موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ص ٣٦٧.

٢٠٩ – العقاد المرجع السابق ص ١٠٥.

* انظر العقاد – بين الكتب والناس – مقال بعنوان «نهاية أسطورة » ص١٨٩ وانظر أيضاً «بأسهم شديد بينهم » – الكتاب نفسه ص ٤٩١.

** انظر فى هذا د/ حسن ظاظا – السيد محمد عاشور – اليهود ليسوا تجاراً بالنشأة – دار الاتحاد للطباعة – القاهرة ١٩٧٥ ص « ل » من المقدمة .

وقد ذهب المؤلفان لإظهار بطلان دعوى التفوق اليهودى فى عالم التجارة، إلى إنهم لايعملون إلا فى الربا والسمسرة أى التجارة فى المال نفسه، وقد سبقتهم الأمم الأخرى حيث كانت التجارة تزدهر في الحضارات القديمة عند المصريين القدماء الفينيقيين والآراميين فى سوريا، والعرب فى الجزيرة مما أدى إلى تعرف هذه الشعوب بعضها على بعض ، وبينما كانت الشعوب تتلاقى حيث أن الحضارة والتجارة ظاهرتان مميزتان للإنسان. وقد كان اليهود فى هذا الوقت المبكر هائمين على هامش هذه الإمبراطوريات المتحضرة . عملهم فى الرعى، ويقيمون فى الخيام، بل إن اللغة العبرية نفسها فيها فقر مدقع فى المصطلحات التجارية مما يؤكد انغلاق المجتمع البدوى العبرى القديم دون التجارة والحضارة . فاليهودى لم يكن تاجراً بالمعنى العلمى الاقتصادى ، بل كما وصف اليهود أنفسهم أنه كان (من رجال الهواء) أو قل إنه سمسار أو خطاف عن طريق المضاربات والمساومات والربا ٢١٥ – العقاد – المرجع السابق ص ١٠٩.

٢١٠ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٧.
٢١١ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٩.
٢١٢ - العقاد - المرجع السابق ص ١٠٩.

* وقد جاء فى كتاب محمود صالح عثمان - العقاد فى ندواته - نقلاً عن العقاد فى حديث جرى عن ذكاء اليهود. وبعد أن يفند العقاد الدعوي - كما رأيناها - يذكر قصه تروى تدل على مقدار ذكاء اليهودى وذلك (إن إخوة يوسف وهم بلا شك أئمة اليهود عندما جاءوا أباهم بقميصه ملوثاً بالدم الكذب فاتهم أمر هام لاينبغى أن يفوت شخصاً عادياً فى تدبير أمر. فاتهم أن يخرقوا قميصه حتى تظهر آثار أنياب الذئب فالقميص كان سليماً تماماً ولقد قال لهم أبوهم أى ذئب حكيم هذا الذى يأكل يوسف ويترك قميصه سليماً بلا خرق! وإنما الشىء الذى يميز اليهودى هو الحرص الشديد وعدم المبالاة بالوسيلة فى سبيل الغاية) محمود صالح عثمان- العقاد فى ندواته - دار الفكر الحديث للطباعة والنشر . بدون تاريخ ص ١٦١.

٢١٣ - العقاد - المرجع السابق ص ١١٠
٢١٤ - العقاد - انظر من ص ١١١ - ١٢٧ ومابعده أساليبها فى العصر الحديث - (الصهيونيه العالمية) المرجع السابق..
٢١٥ - العقاد - المرجع السابق ص ١٣٧.
٢١٦ - العقاد - المرجع السابق ص ١٥٧ .
٢١٧ - العقاد - المرجع سابق ص ١٨١.
٢١٨ - العقاد - المرجع سابق ص ١٨٩.

راجع عباس العقاد بين الكتب والناس - نهاية أسطورة ١٨٩ وبأسهم شديد بينهم ٤٩١ حيث يتناول نفس موضوع الصهيونية ومستقبل إسرائيل وطبيعة اليهود أيضا بنفس الآراء تقريباً.

* الغريب أن كتاب الصهيونية العالمية للعقاد، لاتوجد منه سوى طبعة بيروت فى الأعمال الكاملة بينما اختفت ، من المكتبات ، الطبعات الأخرى تماماً !؟ وكان الكاتب الصحفى أنيس منصور ألف كتاباً بعنوان (الحائط والدموع) تحت الشعار الذى ردده (اعرف عدوك) عن الصهيونية واليهود. وقد اختفى هذا الكتاب أيضاً.

وقد كتب فى مقدمته (فقد كان لليهود حائط واحد يبكون عليه .. وأصبح الحائط معهم ، ولم يعودوا يبكون عليه .. ونحن الذين أصبح لنا فى كل أرض حائط.. ونبكى عليه .. كانوا يبكون، ولم يعد لديهم مبرر للبكاء .. ولم نكن نبكى، وأصبح لدينا مبرر للبكاء. فهل نستفيد من تجارب اليهود : نبكى بعين ، ونقرأ بالعين الأخرى.. نقرأ تاريخ هؤلاء الأعداء العاقلين

العالمين .. أن العداوة وحدها لاتكفي .. كما أن الحب وحده لايكفي .. العداوة عمياء» كالحب تماماً، إلا إذا وضعنا لها هدفاً.. ورسمنا لها طريقاً .. » أنيس منصور - الحائط والدموع - دار الشروق - الطبعة الأولى - يناير ١٩٧٢م.

والمهم أن حرب أكتوبر المجيدة كانت فاصلاً بين عهدين وأعادت لنا الثقة في قدراتنا وإمكانياتنا الشعبية والقيادية.

٢١٩- م . روزينتال - ى . بودين - الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم ص ٤٢٨ - دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط ثانية سبتمبر ١٩٨٠.

٢٢٠- انظر ف . ج - أفاناسييف - أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة حمدى عبد الجواد ص ٤٥ - دار الثقافة الجديدة الطبعة الأولى ١٩٧٥.

٢٢١- بوزويف غورودنوف - ماهى الماركسية اللينينية ؟. ترجمة إلياس شاهين ص ٦٩ - دار التقدم - موسكو ١٩٨٧.

٢٢٢- ف. ج . أفاناسييف - مرجع سابق ص ٤٨.

٢٢٣- انظر - برتراندراسل - أثر العلم في المجتمع - ترجمة محمد الحديدى - ص ٩٥ - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥ - القاهرة.

224-- Runes D. D. (ed.) Dictionary of philosophy - P. 79 A littlefield, Adams - Tatowa, New Jersey . 1979 .

٢٢٥- ف . ج - أفاناسييف مرجع سابق ص ٤٧.

٢٢٦- انظر - بوزويف غورودنوف - المرجع السابق ص ٧٣.

٢٢٧- راجع جورج بوليتزر - وآخرون - أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة شعبان بركات - ص ١٤٢ منشورات المكتبة العصرية - صيدا - بيروت بدون تاريخ .

٢٢٨- جورج بوليتزر وآخرون - المرجع السابق ١٤٦.

٢٢٩- راجع بوزويف غوردو نوف - المرجع سابق ص ٨٢.

٢٣٠- راجع بوزويف غورد ونوف - المرجع سابق ص ٨٣.

٢٣١- بوزويف غورود نوف - المرجع السابق ص ٨٩ - ٩٠.

232-- Runes .D.D. Op. cit. P 127.

٢٣٣- انظر - أسس المعارف السياسية - مجموعة من العلماء والفلاسفة السوفيت - ترجمة - حمدى عبد الجواد - ص ١٥ دار الثقافة الجديدة - ط أولى القاهرة ١٩٧٧.

٢٣٤- راجع بوزويف غورودنوف المرجع السابق ص ١٠٤ - ١٠٥ .

٢٣٥- محمد على أبوريان - الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر ج ١، موقف الإسلام من الماركسية ص ١٢٦ - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية ١٩٨٥ .

٢٣٦ - انظر محمد أبو ريان - المرجع السابق - ص ١٢٧.

٢٣٧ - ف . ج . أفانا سييف - المرجع السابق ص ١٧٣.

٢٣٨ - ف . ج - أفاناسييف - المرجع السابق ص ١٩١.

٢٣٩ - ف . ج . أفانا سييف المرجع السابق ص ٢٠٦.

٢٤٠ - اعتمدنا فى عرض المراحل الخمسة على أفاناسييف - المرجع السابق - ومحمد أبوري - المرجع السابق.

٢٤١ - رونالدسترومبرج - تاريخ الفكر الأوربى الحديث - ترجمة احمد الشيبانى-جـ ٤-ص ، مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر الطبعة الأولى يناير ١٩٨٥ - السعودية .

٢٤٢ - رونالد سترومبرج - المرجع السابق ص ٣٤.

٢٤٣ - انظر أحمد إبراهيم الشريف - مقدمة كتاب « مذاهب ذوى العاهات» لعباس العقاد المطبعة الفنية الحديثة ١٩٧٧.

٢٤٤ - العقاد - أفيون الشعوب - ص ٢٧ منشورات المكتبة العصرية صيدا - بيروت - بدون تاريخ

٢٤٥ - العقاد - أفيون الشعوب - ص ٢٧.

٢٤٦ - العقاد - الشيوعية والإنسانية فى شريعة الإسلام، ص ٣٧ كتاب الهلال العدد ١٤٦ - مايو ١٩٦٣ وأنظر النص نفسه فى كتاب رونالد سترومبرج - المرجع السابق ص ٢٤ على اختلاف بسيط فى الترجما

٢٤٧ - انظر العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٤٠ - ٤١.

٢٤٨ - راجع العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٦٨.

٢٤٩ - العقاد - لاشيوعية ولا استعمار ص ١٧ كتاب الهلال سنة ١٩٥٧ .

٢٥٠ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٨٧ .

٢٥١ - العقاد - راجع الشيوعية والإنسانية ص ٨٧ .

٢٥٢ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ٨٧ .

٢٥٣ - العقاد - الشيوعية والإنسانيه - راجع فصل بواعث الشكاية ص ٨٤ - ٩٨.

٢٥٤ - العقاد - راجع الشيوعية والإنسانية ص ١٠٧ - ١١٨.

٢٥٥ - العقاد - الشيوعية والإنسانية - ص ١٥٤.

٢٥٦ - العقاد - الشيوعية والإنسانية - ص ١٥٦.

٢٥٧ - انظر العقاد - الشيوعية والإنسانيه ص ١٦٢.

٢٥٨ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٧٣.

٢٥٩ - العقاد - الشيوعية والإنسانية ص ١٧٢.

٢٦٠- العقاد – الشيوعية والإنسانية ص ١٧٦.

٢٦١- العقاد – راجع الشيوعية والإنسانية ص ١٨١ – ١٨٢.

٢٦٢- العقاد – راجع – مذهب نوى العاهات – إعداد محمود العقاد – الطبعة الأولى ١٩٧٧ – ص ١١١ – ١١٢ المطبعة الفنية الحديثة .

٢٦٣- العقاد – راجع – مذهب نوى العاهات ص ١١٢.

٢٦٤- العقاد – الشيوعية والإنسانية ص ١٨٧.

٢٦٥- انظر العقاد – مذهب نوى العاهات ص ٧٧ – ٧٩.

٢٦٦- مذهب نوى العاهات ص ٧٩.

٢٦٧- انظر سامح كريم – العقاد فى معاركه السياسية – دار القلم – بيروت – لبنان – ط الأولى – بدون تاريخ وانظر – عباس العقاد – دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية – مقال : لو اصبحت مصر اشتراكية ص ٢٠٨ – ٢١١ .

وانظر عبد الفتاح الديدى : الفلسفة الاجتماعية عند العقاد. الفصل الخامس (العقاد والاشتراكية ص ١٢١) – ١٣٧ – الأنجلو المصرية ١٩٦٩م .

ويكتب العقاد أيضاً عن الاشتراكية فى كتابه (التفكير فريضة إسلامية) عن المذاهب الاجتماعية والفكرية ، وعن قبول الإسلام للأصول الكبرى فى هذه المذاهب، ولأن الإسلام لم يجتنب مسائل الاجتماع، لأن اجتنابها ليس من طبيعة الدين، لأنها ترتبط بعقيدة الإنسان فى الجماعة . ويكل للمسلم التوفيق بينهما وبين عقيدته واحتياجات صلاح الجماعة. ويقول «فما الذى يمنع المسلم أن يعمل للديمقراطية أو يعمل للاشتراكية أو يعمل للوحدة العالمية ؟ » (العقاد – التفكير فريضة إسلامية ص ١٩٦ دار القلم – الأولى بدون تاريخ.وانظر أيضاً أحمد ماهر البقرى – العقاد – الرجل والقلم : العقاد والاشتراكية ص ١٥٣ – دار المعارف ١٩٨٤م

٢٦٨- راجع أحمد إبراهيم الشريف – العقاد وأسرة محمد على – الفصل الرابع ص ٩٢ – ١٤١ – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٧ وانظر عبد العزيز شرف – عصر العقاد – الفصل العاشر (العقاد والمحنة الدستورية)ص ٢٤٧ – ٢٦٠ – دار مؤسسة مختار للنشر ١٩٨٩م

٢٦٩- راجع العقاد – لاشيوعية ولا استعمار . ص ١٩٤ – ١٩٥م.

٢٧٠- العقاد – لاشيوعية ولا استعمار ص ١٩٦.

* الالحاد فى الماركسية لازم ، كنتيجة لإيمانها بالإنسان ، وهو مايميز الإلحاد فى الماركسية، عن صوره السابقة – كما يقول روجيه جارودى. فإلحاد القرن الثامن عشر كان سياسياً لاصطدام الفلاسفة الماديين والموسوعيين بالكنيسة ضد السياسات الاجتماعية والسياسية القديمة، الإلحاد الماركسى إذن «لم يكتف باعتبار الدين خديعة فحسب، اصطنعها المستبدون ، أو مجرد وهم ولده الجهل ، بل إن ماركس وأنجلس قد بحثا عن الحاجات الإنسانية التى تلبيها الأديان بهذه الصورة المخادعة، فوصلا- كما يقول ماركس –

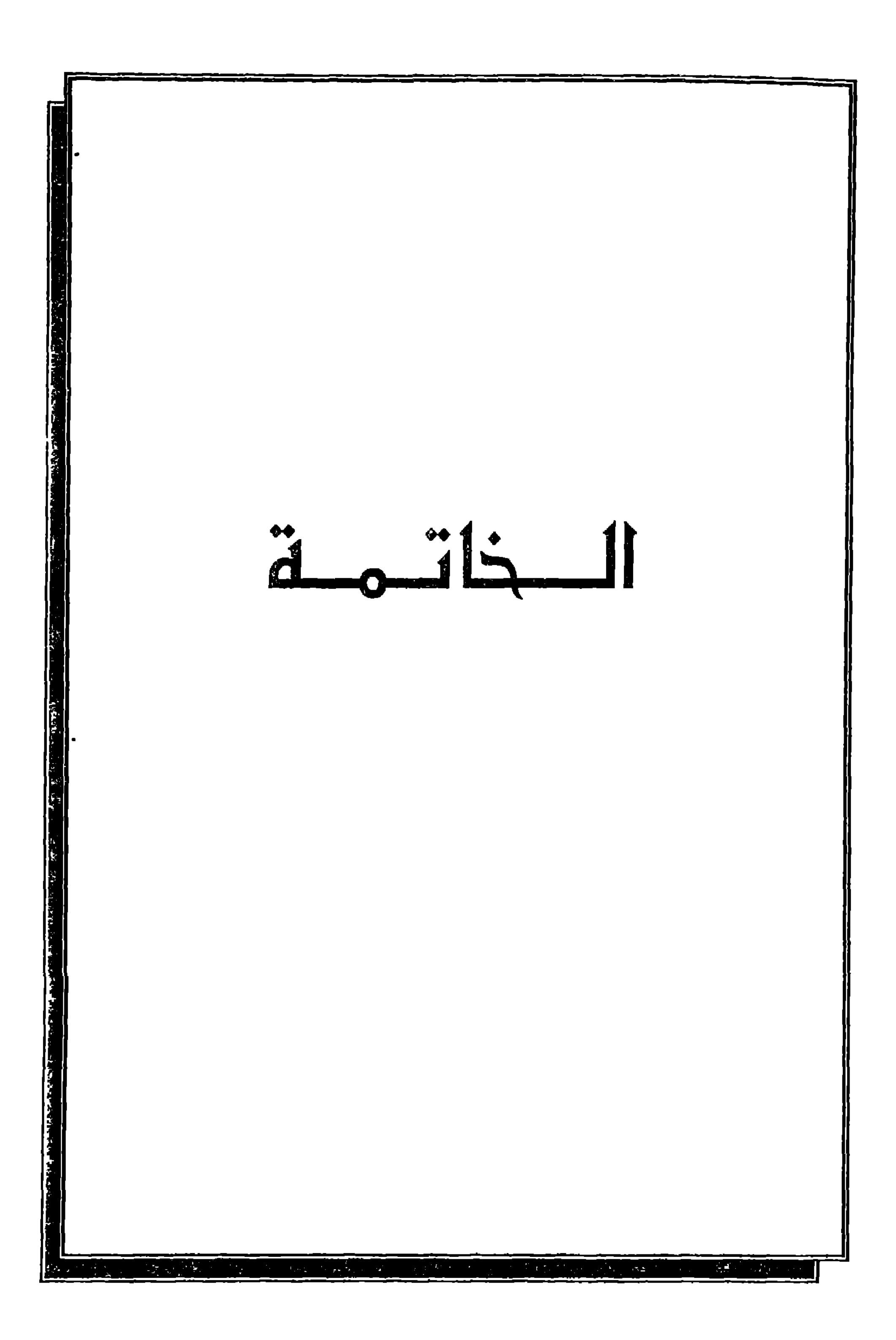
إلى أن هذه الأديان هي في وقت واحد : انعكاس لشقاء فعلي ، واحتجاج على هذا الشقاء» – روجيه غارودى – ماركسية القرن العشرين – ترجمة نزيه الحكيم ص ١٤٥ دار الآداب – بيروت – الطبعة الرابعة ١٩٧٨ م .

٢٧١- انظر المعجم الفلسفي المختصر – مادة الدين والدينية ص ٢٢٧ – ٢٢٩ – دار التقدم – الاتحاد السوفيتي، ترجمة توفيق سلوم ١٩٨٦م.

٢٧٢- العقاد – الشيوعية والإنسانية – ص ٢٨٦.

٢٧٣- انظر العقاد – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص ٢٠٠ ومابعده ، وكتاب المرأة في الإسلام ص ٧٢ ، ص ١٠١.

٢٧٤- العقاد – الشيوعية والإنسانية ص ٣٤٥ – ٣٤٦.



الخاتمة



خاتمة

كلمة أخرى وليست أخيرة - فهذه الدراسة عن فلسفة التقدم عند العقاد قد أظهرت جانباً هاماً من جوانب هذا المفكر الإسلامى العربى المعاصر، وألقت الضوء على بعض محاولات التجديد الثرية فى فكرنا الإسلامى المعاصر. وقد أظهرت عالمية هذا الفكر، وعدم اقتصاره فقط على محاولات التجديد الخاصة بنا، بل أظهرت رأيه فى بعض القضايا الفلسفية العامة، وقضايا الإنسان المعاصر، والنظر فى مستقبل الإنسانية وحدود العلاقات المتاحة بين الشعوب الأرضية فى عصرنا الجديد، عصر الفضاء وغزو الطبيعة. كما بينت الآراء الخاصة التى يمكن أن نشارك بها، ونتفاعل مع مجتمعات الإنسانية. وإرهاصات الوحدة الإنسانية الشاملة، وحدودها وأهم ملامحها.

وقد أظهرت هذه الدراسة القدرة العقلية عند العقاد، على التناول الفلسفى للقضايا المطروحة عالمياً ومحلياً. ولاشك أن التأثر والتأثير بين الثقافات أمر وارد وخاصة فى عصر تقدم وسائل الاتصال. ومع تأثر العقاد بهذا الفكر، فقد كانت له آراؤه الخاصة وإسهاماته المتعددة، فليس من سبيل إلى الأصالة الخالصة عند مفكر عربى كان أو غربى ، ألم نجد من يرجع قضايا الفلسفة المعاصرة فى جملتها إلى اليونان!!

وقد تناولت الدراسة فكر العقاد من خلال محور أساسى هو فكرة التقدم كفلسفة للتاريخ، وكتساؤل عند الشعوب الإسلامية عن السؤال عن معالم مشروع النهضة وأسسه، وكيفية الخروج من مأزق التخلف الحضارى.

وقد قدم العقاد رأيه فى فلسفة التاريخ القائلة بتقدم الإنسان، وإن الصعاب التى تقابله يستطيع حلها والتغلب عليها.

وإن بعض المحاذير تحوى فى نفس الوقت الأمل ومفتاح الخروج منها. فوجهة النوع الإنسانى كما نراها فى التاريخ شاهدة على هذه الوجهة نحو التقدم، فالنوع يتجه نحو الوحدة والتقارب على سنة الإنصاف، والفرد تزداد كفايته ومعرفته ويحصل على حقوقه.

وتحدث عن الآلة وعلاقتها بالإنسان، وأنها عامل من عوامل تطوره، وأنها بعد أن كانت في مرحلة عامل تسخير له أصبحت من عوامل تحرره، وأصبح مع التقدم للعمل قيمته بعد أن كان مرتبطاً بالطبقات الدنيا. وكذلك أكد على دور الطبقة الوسطى في المجتمع الجديد، وأنها من العوامل الهامة في تقدم أي مجتمع.

وأكد على أنه لاتعارض بين الوحدة العالمية المنشودة والوطنية، وبين رأيه في أهمية ضمان حقوق الشعوب المختلفة في التعاون الدولي، وأنه لاوحدة بغير سنة الإنصاف بين الأمم، كما أنه لابد للإنسان من السعي الدائم نحو الكمال الممكن.

والتاريخ عنده يؤكد اتجاه المجتمع نحو الكفاية، ونحو التضامن وزوال الفوارق المجحفة بين الطبقات، ودون إجحاف بحق المجتهد . وقضية المرأة عنده قد بدأت على حق يشوبه غلط لأنها أخذت شكل الصراع بين الجنسين، بينما العلاقة بين المرأة والرجل علاقة تكامل وتكافل. وهو يحدد دور المرأة ويدافع عن حقوقها مع أصحاب الحقوق والمطالبين بها في نفس الوقت.

ثم ذهب ليؤكد على أن العصر عصر الإيمان، فإن كان القرن الماضي عصر الشك في الإيمان، فالقرن العشرون عصر الشك في الإنكار . وبين أن العلم بمعزل عن هذه القضية، ولكن عوامل الترجيح في القول بالإيمان أقوى من عوامل الإنكار.

ثم قدم وصايا للجيل الجديد، وهي وصايا تقترن بالأمل في المستقبل وتؤكد على ضرورة الشعور بالواجب مع المطالبة بالحقوق، والإحساس بالثقة الفردية والاجتماعية. والجيل الجديد مميز عن الأجيال السابقة بنصيبه الأوفر من العلم، واهتمامه بالقضايا العامة. ولابد من تعاون بين الأجيال ، ولابد له من النظر في قضايا الإنسانية وقضايا وطنه ، فيجب البحث عن تكامل الشخصية الفردية دون أن تجور على حق المجموع أو حق الآخرين، ولابد للجيل الجديد من إعمال عقله في كل المسائل، وخاصة في مسألة العقيدة، وعليه أن يفكر حراً طليقاً. والمهم الأسس الصحيحة لهذا التفكير. والعقيدة عنده هي أفضل وسيلة لربط الروح بالكون الشامل . ولابد من التوافق بين الجانب المادي والروحي في الإنسان ، والاهتمام بهما معاً. أو قل العاطفة والعقل معاً. والجسد والروح معاً.

ويتوسع في مناقشة القضايا الجديدة ومنها قضية العوالم الأخرى وعنده أنها أمر وارد، ولكن على الإنسان أن ينتبه إلى المشكلات القائمة أيضاً. فلا يجب أن نختتم القرن العشرين إلا

وقد وصلنا إلى اليقين فى الإجابة عن الحياة وشروطها هنا، والحيوات فى أرجاء الكون . ولابد لنا أن نحل المشكلات ومنها قضايا الأوطان – وقضية العنصرية – وصراع الكتلتين . ولابد من تحرر الدول وتقدمها .

وأما تنذير الدمار الشامل المطروح مع الأسلحة الجديدة، فإن حكمة الإنسان، وتقدم العلم نفسه جدير بحل هذه القضية أيضا،فالعقاد متفائل فى مستقبل الإنسان ومسيرته وتأكيده على عوامل البقاء أكثر من عوامل الفناء والدمار.

وأظهرت الدراسة أيضاً رأى العقاد فى قضية النهضة أو التقدم فى معناه العربى . وقد أخذ الإسلام منطلقاً لهذه النهضة، وخاصة مع تأكيده على دور الإيمان بالنسبة لبنى الإنسان كلهم، فلابد أن تلتقى الشعوب على الإيمان فى جوهره وتترك القشور فى الاختلافات بين العقائد لتؤكد على الجوهر.

والإسلام منطلق لنا لأنه عقيدة غالبة فى دور الفتح والانتشار وبناء الحضارة الإسلامية، وكان عقيدة صامدة فى دور النكاية بالمسلمين ، وهو بعد عقيدة شاملة تجمع بين الروح والعقل والعاطفة. وتعطى الإنسان حقه فى تنمية قدراته المختلفة ، وترسم له الطريق.

وكان لابد من الحديث عن قضية الإسلام والعلم الحديث. وقد بينت الدراسة أن الإسلام لايذكر العقل إلا ممجداً له ، وتأتى الإشارات فى القرآن الكريم واضحة إلى احترام العقل والتأكيد على قيمته. وقد بين رأيه فى المسائل المرتبطة بقضايا الإيمان من ناحية العلوم الحديثة فشرحها وبين عدم التعارض. ومنها كشف كوبرنيكوس ودوران الأرض حول الشمس . ونظرية النشوء والارتقاء وعلم المقارنة بين الأديان ومشكلة الشر.

وقد كان لهذا الاتجاه الجديد تمهيداته عند الرواد، فجاءت آراء العقاد مستفيدة من كل هذا ومضيفة له مما جعلها أقرب إلى الشمول والتماسك سواء فى طرح أبعاد القضايا أو طرح الحلول وشرح الجوانب المختلفة فى المشكلات. ومن هذه الزاوية أيضاً عرضت لرأيه فى قضية القضايا الإسلامية الآن ، وأعنى بها قضية الاجتهاد، وعنده أن التوقف عن الاجتهاد والتوقف عن الحياة سواء . وكذلك التفكير الذى أكد الإسلام عليه ، بل جعله بمثابة الفريضة الواجبة على المسلم. وأما

المنطق فلا تعارض ولارفض له ، حتى من بين الأئمة الذين فهم عنهم رفضهم للمنطق وكان لابد من إظهار رأيه فى الفلسفة وموقف الإسلام منها.

وعنده أن الإسلام لايحجر على التفكير فى مذهب من مذاهبها وأن الفلاسفة لم يضق بهم وبقضاياهم الفلسفية المجتمع الإسلامى، ولم ينكل منهم أحد كما حدث لفلاسفة اليونان.. وإن حدث للبعض التنكيل فبسبب غير الفلسفة وغير العقيدة بل ظلمت الفلسفة والعقيدة معاً بذلك .

وفى الأخلاق، بينت الدراسة رفض العقاد لمذهب المنفعة والمذهب القائل برد الأخلاق إلى سيطرة المجتمع ومن ثم فقد ردها إلى الحاسة الجمالية وإلى الدين والعقيدة. كما رفض أخلاق القوة كما عبر عنها نيتشه وبين الخطأ فى هذه الاتجاهات من وجهة نظره.

وبين أهمية مقياس «المسئولية والتبعة » للتقدم الإنسانى. وأظهر أصوله الإسلامية واتفاقه ومفهوم الإسلام فى الجانب الأخلاقي، وذهب إلى ماذهب إليه الغزالى من ضرورة تمثل الإنسان للأسماء الإلهية فى منحاه الأخلاقى على قدر الوسع والطاقة الإنسانية. وبالتالى فقد رفض مقياس التوسط عند أرسطو، ومقاييس الأخلاق فى الفلسفة اليونانية وأخلاق اللذة . فليست المسألة مسألة حساب. ثم إن المقياس الصحيح فى النهاية هو مصلحة النوع الإنسانى كله، وهو أقرب المقاييس المحمودة فى الإسلام. ومن هنا أكد على فكرة الواجب وبين أن الناس فى الاضطلاع بالواجبات درجات..

والتبعة من ثم فردية وجماعية أيضاً.

وتأتى القمة الأخلاقية فى مقياس الشهادة. وفرق بين مجرد الشجاعة وبين شجاعة الاستشهاد أو التضحية. وهى أرفع القيم فى الإسلام، ويتوسع فى مفهوم الشهادة لتشمل شهادة العالم فى بحثه لخدمة النوع. ومشكلة الجبر والاختيار من المشكلات القديمة الجديدة أيضاً، لأنها باقية مع بقاء العقيدة. وقد بين العقاد رأيه فى الموضوع وتعرض للاتجاهات المختلفة فى علم الكلام. وعنده أنها مشكلة عويصة ولكنها تحل بالإيمان بالله المطلق. فالله مطلق القدرة، مطلق العدل ، وبالإيمان بهذا نؤمن أن عدله شامل يراعى كل شىء قد يغيب عن الإنسان المحدود.

وقد بينت الدراسة رأيه أيضاً فى موضوع التصوف وأن أهميته باقية فى العصر الحديث. وتأكيده على أصالة هذا الاتجاه وأصالة وعمق المتصوفين الإسلاميين. وكذلك الكتابات الصوفية فى الإسلام.

وتناولت الدراسة أيضاً الموقف من الفكر العربي الإسلامي والغربي عند العقاد، والعقاد يؤكد على أهمية التبادل الثقافي وجدوى الوقوف على الثقافات المختلفة في إثراء فكرنا، فالشروق يجب أن يأتي من كل مكان، ويجب أن نقف على كل تراث إنساني زاخر، أياً كان مصدره . وقد أكد على أصالة الفكر العربي والثقافة العربية قبل الإسلام،وأظهر تهافت القول بسبق العبرانيين للعرب في العقيدة. وسبق اليونان لهم في الفكر . ثم أظهر ثراء الفكر الإسلامي أيضاً، ودافع العقاد عن أهمية الحرية في النشر ومناقشة الآراء، سواء كان هذا في ميدان التراث أو الفكر العربي المعاصر أو الفكر العالمي المترجم على السواء. كما تحدث عن اتجاهات الفكر العربي المعاصر وقسمه بين أصحاب ثلاثة مواقف وهم : من يقول بالرجوع للقديم فقط أو من يقول بالأخذ بالجديد الوافد فقط، وثالثهم من يقول بضرورة الأخذ من الاثنين . وعنده أن هذا أصلح الاتجاهات. وشرح قضية الأصالة والمعاصرة وبين أن ليس التقليد في مجرد الأخذ بالقديم وليس التجديد في مجرد الأخذ بالجديد، بل قد يكون المفكر مجدداً وهو يأخذ من القديم وقد يكون المفكر تقليديا وهو يتبع الجديد، والمهم أن ننظر بأعيننا وميزاننا الخاص.

كما عرضت الدراسة لموقفه من الفكر الغربي من خلال بعض الاتجاهات:الوجودية ، وهو يرفض الجانب السلبي منها ويرد القول بسبق الوجود على الماهية عند الوجوديين إلى مشكلة الكليات القديمة ، ويرى أن الوجوديين أفرطوا في التأكيد على استقلال الفرد عن النوع ، لأن الفرد يرتبط بالنوع بالوراثة. ولكنه في نفس الوقت يؤكد على الجانب الإيجابي منها في التأكيد على كرامة الفرد وحريته أمام طغيان المجموع. ويشرح في نفس الوقت الأساس الاجتماع لظهورها وانتشارها،وهو إذ يؤكد على القيمة الفكرية عند أمثال كارل ياسبرز – جبريل مارسيل وبردياثيف ، يرفض سارتر لارتباطه بالصهيونية،ولأن في دعوته إلحاداً وانحلالاً أخلاقياً، كما يرى .

والاتجاه الثاني الوضعية المنطقية، والعقاد يرفض تضييق الوضعيين لوظيفة الفلسفة، كما يرفض قولهم بأن كل قضية خارج نطاق قضايا الرياضة والعلوم الطبيعة كلام فارغ، ليؤكد على البعد الميتافيزيقي، ويشير إلى التناقض في رأيهم ، ويؤكد أن المعنى قد يستفاد من الحس، ولكن

الحس غير المعنى. والحس فى الإنسان لايوجد على قدر المعنى، فليس أقدر الناس على الحس أقدرهم على استخراج المعنى وتأليف الصور الذهنية.

وأما عن الاستشراق والمستشرقين فقد بينت الدراسة موقف العقاد المنصف ، حيث حسب مالهم وحسب ماعليهم وبين المنصفين منهم. ورد على المجحفين من خلال بعض القضايا، من خلال بعض الممثلين لهذه الاتجاهات . وقد أظهر أن منهم من يكتب طلباً الرزق ومنهم من يكتب تعصباً ومنهم طلاب العلم والعقيدة. وهؤلاء لاينتظر منهم أن يؤمنوا بعقيدتنا، وإن آمن بعضهم، ولكن العقيدة تعصمهم من الهوى أحياناً. والمهم أنه أخذ الموقف المستقل فى النظر دون إجحاف بحق المنصف ودون تردد فى إظهار تهافت المغرض. واعتبر أن من الواجب علينا الوقوف على هذه الكتابات. كما أنه من الواجب علينا أن نبادر فنكتب عن عقيدتنا وثقافتنا ولاننتظر المنصفين منهم ليعرفوا بنا.

ودراستى هذه أيضاً تناولت « الله » وموقعه فى فلسفة التقدم عند العقاد ، لأن العقيدة جاءت أساساً هاماً عنده. وقد أكد العقاد على الإيمان فى العصر الحديث من خلال تناول فلسفى عميق للقضية فى إطار إسلامى جديد يتفق وروح العصر، وترد على تساؤلات المؤمن العصرى فى وسط التيارات الفكرية المختلفة.

وقد رد على من أرجع العقيدة إلى المجتمع أو الخوف من الطبيعة ليقول بأن الشوق إلى الإيمان فى الإنسان موجود، ولدى الإنسان جوع إلى العقيدة كجوعه وحاجته إلى الطعام. وأشار إلى تطور الإنسان فى العقيدة حتى ارتقى إلى عقيدة التوحيد التى ارتفعت بالإنسان إلى تكامل شخصيته، فكانت فتحاً فى عالم الروح والجسد أهم من فتوحاته باكتشاف النار أو العجلة. وقد شرح براهين الفلاسفة والردود عليها وفندها . كما شرح مشكلة الشر فى إطار العقيدة وناقش الفلاسفة المعاصرين كصمويل ألكسندر وبرجسون ووليم جيمس وغيرهم فى براهينهم على وجود الله ، ثم بين البراهين القرآنية وشرح تصور الله فى العقيدة الإسلامية. وتحدث عن الغريزة الكونية وما أسماه « بالوعى الكونى » وبين أنه قابل للترقى والاتساع. واستنكر قول القائلين بأن الله لامحدود فلا مجال لمعرفته ، فبين أن المطلق هو الأحق بالإيمان، فكيف يكون سبب الإيمان هو المعطل له.

وفى مجال السياسة بينت الدراسة فلسفة العقاد السياسية، ومن المنطلق الإسلامى نفسه يؤكد على سبق الإسلام فى المناداة بالديمقراطية ، حيث كانت ديمقراطية اليونان تقوم على المصلحة بينما قامت الديمقراطية الإسلامية على المبدأ، وبين التشريع الإسلامى وصلاحيته للتطبيق وأهمية السياسة فى الإسلام من نصوص القرآن الكريم والسنة، ومن هنا بينت رأيه فى وضع الأجانب فى ظل العقيدة الإسلامية التى ضمنت لهم من الحريات والضمانات مالم تضمنه الشرائع الوضعية الحديثة، وكذلك العلاقات الدولية فى ضوء الإسلام، وبين أن الإسلام قد قدم فى شريعته فى هذا النطاق ما يعد الأوفق فى تحقيق العلاقات السلمية بين الأمم، لأن الإسلام جعل المعاهدة عاملا هاماً وأمر بحفظ العهد، والأمر بالجهاد دفعاً لمن يرفض السلام والمعاهدة. وتحدث عن الوعى السياسى فى البلاد العربية. وقد أكد على أن حظ العربى من الوعى القومى قديم.

كما شرح مفهوم الطبقات ورفض الطبقية القائمة على الجور والظلم، وإن قال بوجود التفاوت لوجود الاختلاف فى القدرات الطبيعية بين الناس، ووجود الاختلاف فى الاجتهاد والعمل. وأكد على الديمقراطية العالمية ونجاحها، ونفى القول بأن الديمقراطية الإنجليزية ترجع لطبيعة الإنجليز وبلادهم، وبالتالى نفى القول بفشل الديمقراطية فى بلاد البحر المتوسط لأن العوامل هنا هى العوامل هناك، ولم تكن لأسباب خاصة بهذه البلاد. كما أشار إلى بعض المشكلات الاقتصادية فى الدولة الإسلامية، مثل التسليف والفائدة البنكية ، وبين أن الربا المرفوض فى الإسلام هو ربا الاستغلال أو التجارة فى الأموال ، ثم عرضت الدراسة لرأيه فى النظم السياسية ، ودراستها عنده ضرورة للمسلم المعاصر. وقد رفض الدعوى العنصرية وبين تهافتها من الناحية العلمية التاريخية واعتبر أن من علامات التقدم فى العصر الحديث رفض العنصرية وإنكارها.

ومن هنا رفض الفاشية التى تحرم الفرد حقوقه وتجعله فى نطاق الدولة فقط، ورفض النازية أيضاً وهو يربط بين الدعوى وصاحبها، وخاصة فى مجال دعوات الإصلاح والدعوات الاجتماعية والفكرية. ورفض الصهيونية وبين تهافتها وتهافت دعوى الصهيونية فى النبوغ والتفوق، ودعواهم فى القول باضطهادهم، وبين أن مسألة النبوغ خرافة يؤكدها التاريخ والواقع ، وأن مسألة الاضطهاد ترجع إلى اليهود وسلوكهم مع الأمم، الأمر الذى أدى إلى كراهيتهم لانعزالهم

وتآمرهم على الشعوب التى عاشوا فيها مع أعدائها وعملهم بالسمسرة والاحتيال. واستباحتهم لكل وسيلة من أجل أهدافهم.

ثم ناقشت الدراسة وبينت موقف العقاد من الماركسية ورده عليهم فى القول بإرجاع الوجود كله إلى المادة، وكيف أن مفهوم المادة فى القرن العشرين مختلف عنه فى القرن الماضى وأن قوانين المادية الجدلية هى التى قلبت الحقيقة وليس الجدل الهيجلى كما زعموا. وأن المفهوم الحديث للمادة يبطل دعواهم، كما رفض القول بأن المادة قديمة وإسباغ الصفات المطلقة عليها هو وهم إذ لايؤيده العقل نفسه .

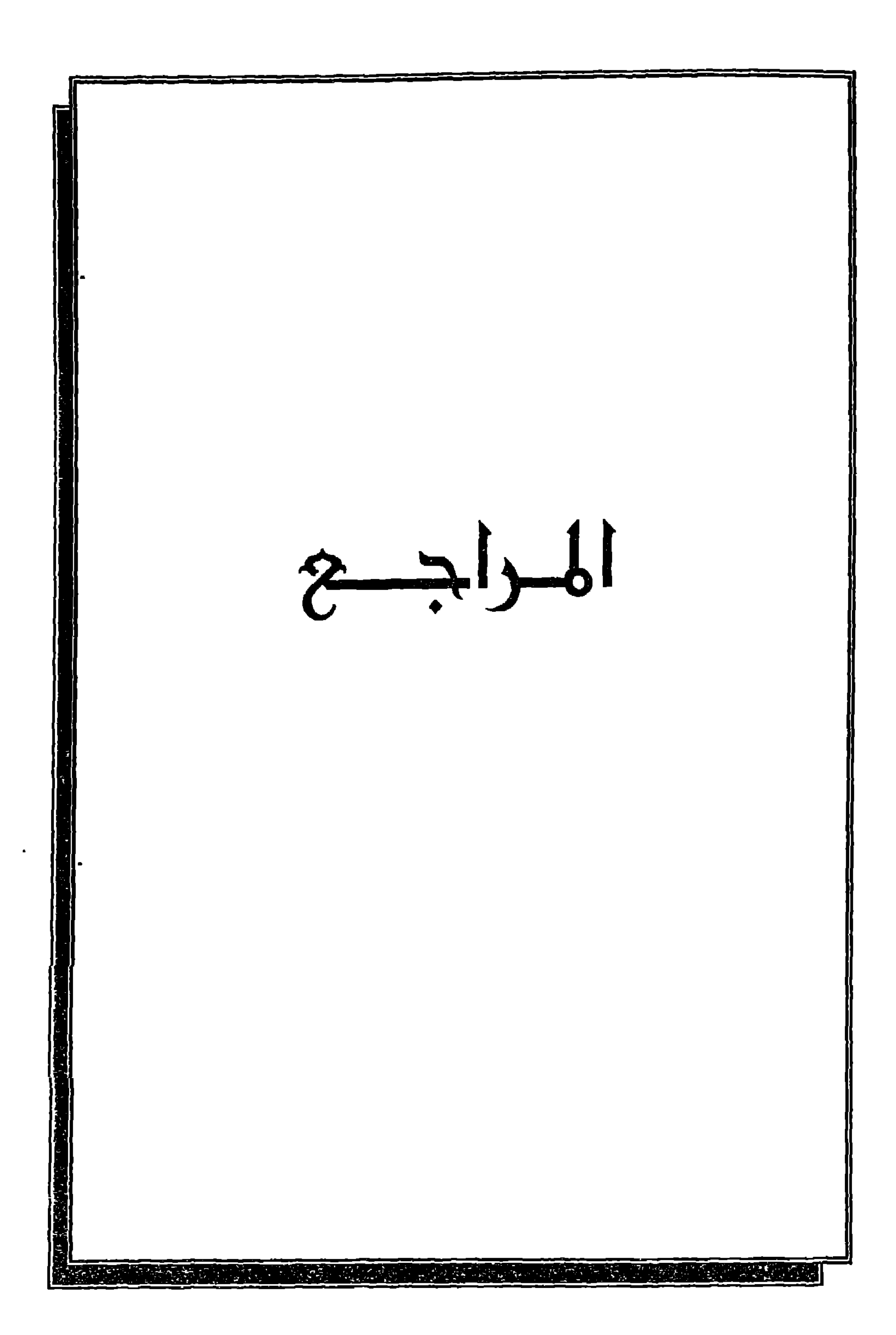
وأما المادية التاريخية وتطورات المجتمع الإنسانى كما يصورونه، فالتاريخ نفسه يشهد على تهافت الحجة . ويظهر أن الأمر ليس على ما تصور ماركس وأصحابه.

وكذلك ناقش مسألة فائض القيمة ومسألة صراع الطبقات، وبين تهافت الرؤية الماركسية لهذين المفهومين.

وبعد،فقد حاولت الدراسة تقديم هذا الجانب من فكر العقاد، ولعل فى فكره الثرى الكثير الذى يستحق الدراسة من زاوية فلسفية أيضاً، فضلاً عن الدراسة الفلسفية لأدبه من منطلق دراسة « الأدب الفلسفى». كما قد نجده فى « مجمع الأحياء » ورجعة أبى العلاء » .

وقد جاءت الدراسة لتؤكد على أهمية وأصالة الفكر الفلسفى فى هذه القضايا عند العقاد وأنه جزء لايتجزأ من دراسة فكرنا المعاصر . وهذه الدراسات التى تبحث عن المضامين فى هذا الفكر جديرة – بعد وقت نرجو ألا يطول – بإظهار الجوانب الفلسفية المختلفة فى فكرنا الإسلامى المعاصر.

والله أعلم.



المراجع



أولاً : مؤلفات عباس محمود العقاد

١ - العقاد (عباس محمود) : آراء فى الآداب والفنون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بيروت - بدون تاريخ.

٢ - العقاد (عباس محمود) : أبو الشهداء الحسين بن على - ط ٢ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩م.

٣ - العقاد (عباس محمود) : أثر العرب فى الحضارة الأوربية - الأعمال الكاملة . م ١٠ - ط١ دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨م.

٤ - العقاد (عباس محمود) : أفيون الشعوب - منشورات المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - بدون تاريخ.

٥ - العقاد (عباس محمود) : الله ط ٧ - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ.

٦ - العقاد (عباس محمود) أنا - دار الهلال - القاهرة - بدون تاريخ.

٧ - العقاد (عباس محمود) : إبراهيم أبو الأنبياء - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٦٧م.

٨ - العقاد (عباس محمود): إبليس - كتاب الهلال ١٩٢ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٧م.

٩ - العقاد (عباس محمود) : الإسلام دعوة عالمية - كتاب الهلال ٢٣٧ - دار الهلال - القاهرة ١٩٧٠م.

١٠ - العقاد (عباس محمود): الإسلام فى القرن العشرين - ط ٢ دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٦٩م.

١١ - العقاد (عباس محمود) : بحوث فى اللغة والأدب - مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.

١٢ - العقاد (عباس محمود): بين الكتب والناس - دار الكتاب العربى - بيروت - بدون تاريخ

١٣ - العقاد (عباس محمود)التفكير فريضة إسلامية - ط ١ - دار القلم بيروت - بدون تاريخ

١٤ - العقاد (عباس محمود) : الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين - الأعمال الكاملة . م ١٠ - ط ١ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧٨م.

١٥ - العقاد (عباس محمود) : الحرب العالمية الثانية - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٧٠م.

١٦ - العقاد (عباس محمود) : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - دار الإسلام - القاهرة ١٩٧٢.

١٧ - العقاد (عباس محمود) : الحكم المطلق فى القرن العشرين - الأعمال الكاملة . م ١٤ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ.

١٨ - العقاد (عباس محمود) : حياة قلم - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣م.

١٩ - العقاد (عباس محمود) : خمسة دواوين للعقاد - الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٣م.

٢٠ - العقاد (عباس محمود) : دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية - مكتبة غريب - القاهرة - بدون تاريخ.

٢١ - العقاد (عباس محمود) : الديمقراطية فى الإسلام - ط٤ - دار المعارف - القاهرة ١٩٧١م.

٢٢ - العقاد (عباس محمود) : دين وفلسفة وفن - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - بدون تاريخ.

٢٣ - العقاد (عباس محمود) : رجعة أبى العلاء . ط ٢ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٧م.

٢٤ - العقاد (عباس محمود) : ردود وحدود - دارحراء - القاهرة بدون تاريخ.

٢٥ - العقاد (عباس محمود) : ساعات بين الكتب - ط ٢ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٦٩م.

٢٦ - العقاد (عباس محمود) : سعد زغلول ، سيرة وتحية . دار الشروق - القاهرة - بدون تاريخ .

٢٧ - العقاد (عباس محمود) : الشيوعية والإنسانية فى شريعة الإسلام - كتاب الهلال ١٤٦ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٣م.

٢٨ - العقاد (عباس محمود) : الصهيونية العالمية - الأعمال الكاملة . م ١٤ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت - بدون تاريخ.

٢٩ - العقاد (عباس محمود) : ضرب الإسكندرية فى ١١ يوليو - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣م.

٣٠ - العقاد (عباس محمود) : عقائد المفكرين فى القرن العشرين - ط ٣ - دار الكتاب العربى - بيروت ١٩٧١م.

٣١ – العقاد (عباس محمود) : على الأثير – دار الفكر العربى بدون تاريخ.

٣٢ – العقاد (عباس محمود) : عيد القلم – تحرير الحسانى حسن عبد الله – المكتبة العصرية – بيروت – بدون تاريخ.

٣٣ – العقاد (عباس محمود) : عبقرية محمد – دار الهلال – القاهرة ١٩٦٩م.

٣٤ – العقاد (عباس محمود) : فاطمة الزهراء والفاطميون – دار الهلال – القاهرة – بدون تاريخ.

٣٥ – العقاد (عباس محمود) : الفصول – المكتبة العصرية – بيروت – بدون تاريخ.

٣٦ – العقاد (عباس محمود) : فلاسفة الحكم فى العصر الحديث – الأعمال الكاملة . م ١٤ – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – بدون تاريخ.

٣٧ – العقاد (عباس محمود): فلسفة الغزالى – ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافى الثانى – مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر – القاهرة ١٩٦٠م.

٣٨ – العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية – كتاب الهلال ٢٢٩ – دار الهلال – القاهرة ١٩٧٠م.

٣٩ – العقاد (عباس محمود) : فنون وشجون – دار الجيل – بيروت – بدون تاريخ.

٤٠ – العقاد (عباس محمود) :القرن العشرون – الأعمال الكاملة م . ١ – ط ١ – دار الكتاب اللبنانى – بيروت ١٩٧٨م.

٤١ – العقاد (عباس محمود) : قيم ومعايير – دار الجيل – بيروت ١٩٧٤م.

٤٢ – العقاد (عباس محمود) : لاشيوعية ولا استعمار – كتاب الهلال – دار الهلال – القاهرة ١٩٥٧م.

٤٣ – العقاد (عباس محمود): اللغة الشاعرة – مكتبة غريب – القاهرة – بدون تاريخ.

٤٤ – العقاد (عباس محمود): مايقال عن الإسلام – كتاب الهلال ١٨٩ – دار الهلال – القاهرة ١٩٦٦م.

٤٥ – العقاد (عباس محمود): مذهب ذوى العاهات – إعداد محمود العقاد – ط ١ – المطبعة الفنية الحديثة – القاهرة ١٩٧٧م.

٤٦ – العقاد (عباس محمود) : المرأة فى القرآن – دار نهضة مصر – القاهرة – بدون تاريخ.

٤٧ – العقاد (عباس محمود) : مراجعات فى الآداب والفنون – الأعمال الكاملة .

م٢٥ – ط ١ – دار الكتاب اللبنانى – بيروت ١٩٨٣م.
٤٨ – العقاد (عباس محمود): مطالعات – مختارات الإذاعة، وزارة الإرشاد القومى – القاهرة – بدون تاريخ.
٤٩ – العقاد (عباس محمود): مطالعات فى الكتب والحياة – الأعمال الكاملة . م ٢٥ . دار الكتاب اللبنانى – بيروت.
٥٠ – العقاد (عباس محمود) : معاوية بن أبى سفيان فى الميزان ط ٢ – دار الكتاب العربى – بيروت ١٩٦٦م.
٥١ – العقاد (عباس محمود): هتلر فى الميزان – الأعمال الكاملة. م ١٤ دار الكتاب اللبنانى – بيروت – بدون تاريخ.
٥٢ – العقاد (عباس محمود):يسألونك – ط ٣ – دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٦٨م.
٥٣ – العقاد (عباس محمود) : يوميات – ج١ – ط ٤ – درا المعارف القاهرة – بدون تاريخ.
٥٤ – العقاد (عباس محمود): يوميات – ج ٢ – ط ٣ – دار المعارف. القاهرة – بدون تاريخ.
٥٥ – العقاد (عباس محمود) : يوميات – ج ٣ – دار الشعب – القاهرة ١٩٧٠م.
٥٦ – العقاد (عباس محمود) : يوميات – ج ٤ – ط ٢ – دار المعارف – القاهرة – بدون تاريخ.

ثانيا : المراجع العربية

١ - ابن خلدون (عبد الرحمن) : مقدمة ابن خلدون - ط ٥ - دار الكتاب العربى - بيروت - بدون تاريخ.

٢ - ابن طباطبا (المعروف بابن الطقطقا) : الفخرى فى الآداب السلطانية - والدول الإسلامية - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .

٣ - أبو ريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٣م.

٤ - أبوريان (محمد على) : الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر - جـ ١ - دار المعرفة الجامعية - الإسكندريه ١٩٨٥م.

٥ - أبو زيد (فاروق) : عصر التنوير العربى - ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٨م.

٦ - أبو المجد (أحمد كمال) : حوار لامواجهة - كتاب العربى - العدد ٧ الكويت ١٩٨٥م.

٧ - اتكن (هيو.ج) وآخرون : دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية - ترجمة محمد زايد - تقديم قسطنطين رزيق - دار العلم للملايين بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - بيروت، نيويورك ١٩٦٣م.

٨ - أدهم (على) : بين الفلسفة والأدب - دارالمعارف - القاهرة - بدون تاريخ.

٩ - الأصفهانى (الراغب) : المفردات فى غريب القرآن - أعده للنشر وأشرف على الطبع : محمد أحمد خلف الله - الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٠م.

١٠ - أفانا سييف (ف .ج) : أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة : حمدى عبد الجواد - ط ١ دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٥م

١١ - أمين (أحمد) : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث - ط ٣ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧١م.

١٢ - أمين (أحمد) : فجر الإسلام - ط ١٢- النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٨م

١٣ - أمين (عثمان) : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده - ط ٢ الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٥م.

١٤ - أمين (عثمان) : نظرات فى فكر العقاد - المكتبة الثقافية ٥٣ - الدار المصرية للتأليف

والترجمة ١٩٦٦م .

١٥ - إبراهيم (زكريا) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة - ط ١ - مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦٨م.

١٦ - إيرمان (روبرت .ل) : الطريق الطويل إلى الإنسان - ترجمة صادق قصبجى - المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة - بيروت ١٩٦٣م.

١٧ - إسلام (عزمى) : مدخل إلى الميتافيزيقا - ط ١ - مكتبة سعيد رأفت - القاهرة ١٩٧٧م.

١٨ - بدوى (عبد الرحمن) : دراسات فى الفلسفة الوجودية ط ٣ - دار الثقافة - بيروت ١٩٧٣م .

١٩ - بدوى (عبد الرحمن) : مدخل جديد إلى الفلسفة - ط ١ -وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥م .

٢٠ - بدوى (محمد طه) : القضية الفلسطينية - ضمن كتاب المجتمع العربى والقضية الفلسطينية - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٣م .

٢١ - بريل (ليفى) : فلسفة أوجيست كونت - ترجمة : محمود قاسم، والسيد محمد بدوى - ط٢ الأنجلو المصرية - بدون تاريخ .

٢٢ - البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق - ط ٢ منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - بدون تاريخ.

٢٣ - البقرى (أحمد ماهر) : العقاد ، الرجل والقلم - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٤م .

٢٤ - بوتومور (ت ب) : الطبقات فى المجتمع الحديث - ترجمة : وهبة مسيحة - تقديم : عباس محمود العقاد - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - بدون تاريخ.

٢٥ - بوخيينسكى (جوزيف) : مدخل إلى الفكر الفلسفى - ترجمة : محمود حمدى زقزوق - ط١ - الأنجلو المصرية ١٩٧٣م.

٢٦ - بوليتزر (جورج) وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية - ترجمة : شعبان بركات - منشورات المكتبة العصرية - صيدا ، بيروت - بدون تاريخ.

٢٧ - بوملحم (على) : نحو رؤية جديدة فى ماوراء الطبيعة . ط ١ - دار العلوم العربية - بيروت ١٩٩١م.

٢٨ - بيكر (كارل) : المدينة الفاضلة - ترجمة : محمد شفيق غربال - ط ٢ الأنجلو المصرية

بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ١٩٥٨م.

٢٩ - بيورى (ج . ب) : فكرة التقدم - ترجمة : أحمد حمدى محمود - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة ١٩٨٢م.

٣٠ - التفتازانى (أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٩م.

٣١ - تاتون (رنيه) - «إشراف» : تاريخ العلوم العام - مجموعة من العلماء . المجلد الرابع - العلم المعاصر، القرن العشرون - ترجمة : على مقلد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ط الأولى ١٩٩١م.

٣٢ - توشار (جان) وأخرون : تاريخ الفكر السياسى - ترجمة : على مقلد - ط ٢ - الدار العالمية - بيروت ١٩٨٣م.

٣٣ - توينبى : الحضارة فى الميزان - ترجمة أمين محمود الشريف - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبى وشركاه - بتكليف من الإدارة العامة للثقافة وزارة التعليم - بدون تاريخ.

٣٤ - الجبرتى (عبد الرحمن) : المختار من تاريخ الجبرتى - اختيار : محمد قنديل البقلى - دار الشعب ١٩٥٨م.

٣٥ - جحا (ميشيل) : موقف العرب من المستشرقين - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - العدد الأول - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧م.

٣٦ - حسن (حسن إبراهيم) : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى - جـ ٢ - النهضة المصرية ، القاهرة - ودار الجيل ، بيروت ١٩٩١م .

٣٧ - حسن (محمد يوسف) ومحمد جمال الفندى : قصة السموات والأرض - كتاب الشعب - دار ومطابع الشعب - بدون تاريخ.

٣٨ - حسين (صبحى ناصر) : موقف المشارقة من المستشرقين - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - العدد الأول دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧ .

٣٩ - حسين (طه) : حديث الشعر والنثر - ط ١٠ - دار المعارف ١٩٦٩م.

٤٠ - حسين (محمد محمد) : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر - ج ١ مكتبة الآداب - بدون تاريخ.

٤١ - حورانى (ألبرت) : الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ - ط ٣ - دار النهار للنشر - لبنان - بدون تاريخ.

٤٢ - حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسى من أفلاطون لمحمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٦م.

٤٣ - خلف الله (محمد أحمد) : دراسات فى النظم والتشريعات الإسلامية - الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٧م

٤٤ - دورشنر (جوهان) : الحياة فى الكون، كيف نشأت وأين توجد - ترجمة : عيسى على عيسى - سلسلة الألف كتاب - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

٤٥ - الديدى (عبد الفتاح) : الفلسفة الاجتماعية عند العقاد - الإنجلو المصرية ١٩٦٩م.

٤٦ - مجاهد (حورية توفيق): الفكر السياسى من أفلاطون لمحمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٦م.

٤٧ - راسل (برتراند) : أثر العلم فى المجتمع - ترجمة : محمد الحديدى - مرجعة : أحمد خاكى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٥م.

٤٨ - راسل (برتراند) : تاريخ الفلسفة الغربية - ج ١ - ترجمة : زكى نجيب محمود - ط ٢ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٧م.

٤٩ - راسل (برتراند) : النظرة العلمية - ترجمة : عثمان نوية - مراجعة : إبراهيم حلمى عبد الرحمن - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ.

٥٠ - الرافعى (عبد الرحمن) : جمال الأفغانى - أعلام العرب ٦١ الدار المصرية للتأليف والترجمة - بدون تاريخ.

٥١ - الرافعى (عبد الرحمن) : مصر المجاهدة فى العصر الحديث من أول حكم إسماعيل إلى بداية الثورة العرابية - ج ٣ ط ٣ - دار الهلال - بدون تاريخ.

٥٢ - راندال (جون هرمان) : تكوين العقل الحديث - ج ١ ط ٢ دار الثقافة بيروت - بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - نيويورك ١٩٦٥م.

٥٣ - راندال الابن (جون هرمان) - جوستاس بوخلر : مدخل إلى الفلسفة - ترجمه : ملحم قربان - دار العلم للملايين بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر - بيروت - نيويورك ١٩٦٣م.

٥٤ - رنى (أوستن) - سياسة الحكم - ج ١ - ترجمة : حسن على الذنون - مراجعة : إيلياز اغيب - المكتبة الأهلية - بغداد - بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين نيويورك ١٩٦٤.

٥٥ - روستان (جان) : الإنسان - ترجمة : محمد عبد الرحمن مرحبا - ط ١ - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٥ م.

٥٦ - روسو (هيرفه) : الديانات - ترجمة : فرى شماسى - سلسلة ماذا أعرف عن (٢٥) - المنشورات العربية - بدون تاريخ.

٥٧ - زقزوق (محمود حمدى) : الإسلام فى تصورات الغرب - ط ١ - مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٨٧م.

٥٨ - زكريا (فؤاد) : الإنسان والحضارة - مكتبة مصر - القاهرة - بدون تاريخ .

٥٩ - زكريا (فؤاد) : خطاب إلى العقل العربى - كتاب العربى - الكويت ١٩٨٧م.

٦٠ - زكريا (فؤاد) الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل - ط ٢ دار الفكر المعاصر - ١٩٨٧م.

٦١ - زيدان (جورجى) : تاريخ آداب اللغة العربية - المجلد الأول - ج ٢ - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٨٣م.

٦٢ - زيعور (على) : الخطاب التربوى والفلسفى عند محمد عبده - ط ١ - دار الطليعة للطباعة - بيروت ١٩٨٨م.

٦٣ - سارتر (جان بول) : الوجودية مذهب إنسانى - ترجمة كمال الحاج - منشورات دار مكتبة الحياة- بيروت - بدون تاريخ.

٦٤ - سترومبرج (رونالد) ، تاريخ الفكر الأوربى الحديث - ج ٤ ترجمة ، أحمد الشيبانى - ط ١ - مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر - السعودية ١٩٨٥ ؟

٦٥ - ستيس (ولتر) : الزمان والأزل، مقال فى فلسفة الدين - ترجمة ، زكريا إبراهيم - مراجعة : أحمد فؤاد الأهوانى - المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٧م.

٦٦ - السكوت (حمدى) : أعلام الأدب المعاصر فى مصر (عباس العقاد) - المجلد الأول - ط ١ - الناشرون : مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية دار الكتاب المصرى - القاهرة/ دار الكتاب اللبنانى بيروت / دار الرفاعى - بيروت ١٩٨٣م.

٦٧ - شالى (فيليسيان) : موجز تاريخ الأديان - ترجمة : حافظ الجمالى - ط الأولى ١٩٩١م.

٦٨ - شبل (فؤاد أحمد) : الفكر السياسى - ج ١ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤م.
٦٩ - شرف (عبد العزيز) : عصر العقاد - دار مؤسسة مختار للنشر ١٩٨٩م.
٧٠ - شرف الدين (عبد الحسين) : المراجعات - دار البيان العربى - بيروت ١٩٨٩م.
٧١ - الشريف (أحمد إبراهيم) : العقاد وأسرة محمد على ط ١ - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٨٧م.
٧٢ - الشهرستانى (أبو الهذيل العلاف) : الملل والنحل - ج ١ - تحقيق : عبد العزيز الوكيل - مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة - بدون تاريخ .
٧٣ - الشيال (جمال الدين) : محاضرات فى الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة فى الشرق الإسلامى الحديث (السلسلة الثانية). جامعة الدول العربية - معهد الدراسات العربية العالمية ١٩٥٨م.
٧٤ - صالح (عبد المحسن) : الإنسان الحائر بين العلم والخرافة - سلسلة عالم المعرفة (١٥) - الكويت ١٩٧٩م
٧٥ - صبحى (أحمد محمود) : فى فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - بدون تاريخ.
٧٦ - صبيح (محمد) : القدس ومعاركنا الكبرى - ج أول - دار الشعب - القاهرة ١٩٧١م
٧٧ - طاهر (حامد) : الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث. ط ٢ - دار الثقافة العربية - بدون تاريخ.
٧٨ - طعيمة (صابر) : تاريخ اليهود العام - ج٢ ط ٣ - دار الجيل - بيروت ١٩٩١م.
٧٩ - الطهطاوى (رفاعة رافع): تخليص الإبريز فى تلخيص باريز . ج ٣ - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.
٨٠ - ظاظا (حسن) - السيد محمد عاشور : اليهود ليسوا تجاراً بالنشأة - دار الاتحاد للطباعة - القاهرة ١٩٧٥م.
٨١ - العادة (سموحى فوق) : موجز المذاهب السياسية - ط ١ - دار اليقظة العربية ١٩٧٢م.
٨٢ - عبده (محمد) : الإسلام بين العلم والمدنية - كتاب الهلال ٣٨٥ - دار الهلال ١٩٨٣م.
٨٣ - عثمان (محمود صالح) : العقاد فى ندواته - دار الفكر الحديث للطباعة والنشر - القاهرة

- بدون تاريخ.

٨٤ - عرب (محمد صابر) : المفكرون والسياسة فى مصر المعاصرة - دراسة فى مواقف عباس محمود العقاد السياسية - كتاب مصر النهضة - مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصرة ٤٢ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٣م.

٨٥ - عزيز (سامى) : الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزى - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨م.

٨٦ - العظم (جلال صادق) : نقد الفكر الدينى - دار الطليعة - ط ٣ - بيروت ١٩٧٢م.

٨٧ - العقاد (عامر) : معارك العقاد الأدبية - المكتبة العصرية - بيروت - بدون تاريخ.

٨٨ - العقاد (عامر) : معارك العقاد السياسية - دار الرائد العربى - بيروت ١٩٧٠م.

٨٩ - عنايت (أحمد) : الفكر السياسى الإسلامى المعاصر - ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الإنجليزى : إبراهيم الدسوقى شتا - مكتبة مدبولى - القاهرة ١٩٨٩م.

٩٠ - عرنوس (محمد بن محمد) : تاريخ القضاء في الإسلام - ط ٢ شركة الشرق الأوسط ١٩٦٦م.

٩١ - العروى (عبد الله) : مفهوم التاريخ - ج ١ - ط ٢ - المركز الثقافي العربي - بيروت ١٩٩٢م.

٩٢ - عوض (لويس) : دراسات أدبية - ط ١ - دار المستقبل العربى - القاهرة ١٩٨٩م.

٩٣ - عوض (لويس) : دراسات فى المذاهب والنظم السياسية - كتاب الهلال ١٩٩ - دار الهلال - القاهرة ١٩٦٧م.

٩٤ - عوض (لويس) : دراسات عربية وغربية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٥م.

٩٥ - عون (فيصل بدير) : التصوف الإسلامى - مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٣م.

٩٦ - عون (فيصل بدير) : نظرية المعرفة عند ابن سينا - مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٧م.

٩٧ - عيسى (محمد طلعت) : أتباع سان سيمون، فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها فى مصر - الدار القومية للطباعة والنشر - بدون تاريخ.

٩٨ - غارودى (روجيه) : ماركسية القرن العشرين - ترجمة : نزيه الحكيم - ط ١ دار الآداب - بيروت ١٩٧٨م.

٩٩ - الغزالى (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - تحقيق : سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦١م.

١٠٠ - غوروينوف (بوزويف) : ماهى الماركسية اللينينية ؟ ترجمة : إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو ١٩٨٧م.

١٠١ - فخرى (ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة : كمال اليازجى - الجامعة الأمريكية - بيروت (الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤م)

١٠٢ - فروخ (عمر) : المستشرقون مالهم وماعليهم - سلسلة كتب الثقافة المقارنة - الاستشراق - العدد الأول دار الشئون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧م.

١٠٣ - الفندى (محمد ثابت) : مع الفيلسوف - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٠م.

١٠٤ - الفندى (محمد جمال) : الله والكون - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م.

١٠٥ - الفندى (محمد جمال) ومحمد يوسف حسن : قصة السموات والأرض - كتاب الشعب - دار ومطابع الشعب - القاهرة - بدون تاريخ.

١٠٦ - القبانى (عبد العليم) : نشأة الصحافة العربية بالإسكندرية ١٨٧٣ - ١٨٨٢م - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.

١٠٧ - القزوينى (السيد أمير محمد الكاظمى) : نقض كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر - ط٢- بدون ناشر أو تاريخ.

١٠٨ - قميحة (جابر) : منهج العقاد فى التراجم الأدبية . ط ١ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٨٠م.

١٠٩ - قندلفت (مترى) : المقتطف ج ١١ - ط ٢ - ١٨٧٩.

١١٠ - كار (إدوارد) : ماهو التاريخ - ترجمة : ماكيالى وبيار عقل - ط ١ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٦م.

١١١ - كان (هيرمان) وآخرون : العالم بعد مائتى عام - ترجمة : شوقى جلال - عالم المعرفة ٥٥ - الكويت ١٩٨٢م.

١١٢ - كانابا (جان) : الوجودية ليست فلسفة إنسانية ترجمة محمد عيتانى - دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت ١٩٥٤ م .

١١٣ - كريم (سامح) : العقاد فى معاركه السياسية - ط ١ - دار القلم - بيروت - بدون تاريخ.

١١٤ - كلوفر (جون) : الله يتجلى فى عصر العلم - ترجمة : الدمرداش عبد المجيد - مؤسسة

الحلبى وشركاه ١٩٦٨م.

١١٥ – دى كَوسبنى (أنطونى) بالاشتراك : أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة – ترجمة ودراسة : نصار عبد الله – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٨م.

١١٦ – كوماس (جوان) : خرافات عن الأجناس – ترجمة : محمد رياض – راجعه : محمد عوض محمد – مكتبة نهضة مصر ومطبعتها – بدون تاريخ.

١١٧ – كون (كارلتون) : قصة الإنسان – ترجمة : محمد توفيق حسن عبد المطلب الأمين – المكتبة الأهلية – بغداد بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – نيويورك ١٩٦٥م.

١١٨ – كيبيل (جيل) : يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث – ترجمة : نصير مروة – ط ١ – دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث ١٩٩٢م.

١١٩ – كريسون (أندريه) : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث – ترجمة نهاد رضا – ط ٢ منشورات البحر المتوسط، منشورات عويدات – بيروت – باريس ١٩٨٢م

١٢٠ – كريسون (أندريه) : فولتير – ترجمة : صباح محى الدين – ط ٢ – منشورات عويدات – بيروت ١٩٨٤م.

١٢١ – لانون (روبر) وجرامون : التاريخ – ترجمة : نادية القبانى – مراجعة : رضا إبراهيم – الناشر للطبعة العربية تراد كسيم – شركة مساهمة سويسرية . جنيف ١٩٧٤م.

١٢٢ – لاكوست (إيف) : ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال – ترجمة : زهير فتح الله – ط١ – منشورات مكتبة المعارف – بيروت ١٩٥٨م.

١٢٣ – لاندو (روم) : الإسلام والعرب – ترجمة : منير البعلبكى – دار العلم للملايين – بيروت – بدون تاريخ.

١٢٤ – لوبون (جوستاف) : ترجمة : عادل زعيتر – مطبعة عيسى البابى الحلبى – القاهرة – ترجمة : عادل ١٩٦٩م.

١٢٥ – ليفين (ز. إ) : تطور الفكر الاجتماعى العربى ١٩١٧ – ١٩٤٥ – ترجمة أنور محمد إبراهيم – ط ١ – دار العلم للملايين – القاهرة ١٩٨٨م

١٢٦ – ماضى (أحمد) : الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر – الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر – بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول مركز

دراسات الوحدة العربية - بدون تاريخ.

١٢٧ - المحافظة (على) : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة - ط ٢ - بيروت ١٩٧٨م.

١٢٨ - محمود (زكى نجيب) : أسس التفكير العلمى - سلسلة كتابك - دار المعارف - بدون تاريخ.

١٢٩ - محمود (زكى نجيب) : أفكار ومواقف - ط ١ - دار الشروق ١٩٨٣م.

١٣٠ - محمود (زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - دار الشروق ١٩٧١م.

١٣١ - محمود (زكى نجيب) : فى حياتنا العقلية - ط ١ - دار الشروق ١٩٧٩م.

١٣٢ - محمود (زكى نجيب) : قشور ولباب - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ.

١٣٣ - محمود (زكى نجيب) : قصة عقل - ط ١ - دار الشروق ١٩٨٣م.

١٣٤ - محمود (زكى نجيب) : المنطق الوضعى - ط ٥ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩٣م.

١٣٥ - محمود (زكى نجيب) : موقف من الميتافيزيقا - ط ٢ دار الشروق ١٩٨٣م.

١٣٦ - محمود (زكى نجيب) : نحو فلسفة علمية - ط ٢ - الأنجلو المصرية ١٩٨٠م.

١٣٧ - محمود (عبد القادر) : الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى القديم والحديث - ج ٢ - ٣ - قسم التأليف والنشر - جامعة الخرطوم ١٩٧٢م.

١٣٨ - مدكور (إبراهيم) ، الفلسفة الإسلامية ، ج١ - ط ٢ - دار المعارف ١٩٦٨م.

١٣٩ - مرحبا (محمد عبد الرحمن) : أصالة الفكر العربى ط ٢ - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر ١٩٨٣م.

١٤٠ - مرحبا (محمد عبد الرحمن) : الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٨١م.

١٤١ - المسيرى (عبد الوهاب) : الفكرة الصهيونية والاستعمار الغربى - عالم المعرفة ٦٠ - الكويت ١٩٨٢م.

١٤٢ - المطاوى (حسن) : الحرية والعدالة فى فكر عبد الله النديم - العربى للنشر والتوزيع ١٩٨١م.

١٤٣ - مطر (أميرة حلمى) : فى فلسفة السياسة - ط ٢ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٨م.

١٤٤ – منصور (أنيس) : الحائط والدموع – ط ١ – دار الشروق – القاهرة ١٩٧٢م.

١٤٥ – موروا (اندريه) : فولتير – تعريب عبد الحميد الدواخلى – ط ١ – مطبعة الفكرة – بدون تاريخ.

١٤٦ – ميتس (رودلف) : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام – ج ٢ ترجمة فؤاد زكريا – مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م

١٤٧ – مينوج (كينيث) بالاشتراك : أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة – ترجمة ودراسة نصار عبد الله – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٨م.

١٤٨ – نازلى إسماعيل حسين : الإنسان والحضارة – الشركة القومية للثقافة ١٩٨١م

١٤٩ – نازلى إسماعيل حسين : فلسفة التاريخ – مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٤م.

١٥٠ – نازلى إسماعيل حسين : النقد فى عصر التنوير . كنت ط ٢ – دار النهضة العربية – بدون تاريخ.

١٥١ – النديم (عبد الله) : سلافة النديم – ج ٢ – رواية الوطن – المطبعة الجامعة ١٨٩٧ – ١٩٠١ – القاهرة بدون تاريخ.

١٥٢ – هايزنبرغ (فيرنر) : الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة – ترجمة : أدهم السمان – ط ١ – دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر – دمشق ١٩٨٦م.

١٥٣ – الهلالى (عبد الرازق) : الزهاوى فى معاركه الأدبية والفكرية – دار الرشيد للنشر – بغداد ١٩٨٢ م.

١٥٤ – هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها – ترجمة : فؤاد زكريا – دار النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٩م.

١٥٥ – هورس (جوزيف) : قيمة التاريخ (دراسة فلسفية) – ترجمة : نسيب وهيبة الخازن – منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٦٤م.

١٥٦ – هوك (سدنى) : البطل فى التاريخ – ترجمة : مروان الجابرى – مراجعة : أنيس فريحه – المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين – بيروت ١٩٥٩م.

١٥٧ – هويدى (يحيى) : دراسات فى المذاهب الحديثة والمعاصرة . دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٨١م .

١٥٨ – هيرولد (كريستوفر) : بونابرت فى مصر – ترجمة : فؤاد أندراوس – دار الكتاب العربى

الطباعة والنشر بالقاهرة - بدون تاريخ.

١٥٩ - وجدى (محمد فريد) : الإسلام دين الهداية والإصلاح - كتاب الهلال ١٩٦٢م.

١٦٠ - الورداني (صالح) : الشيعة في مصر - ط ١ مدبولي الصغير ١٩٩٣م

١٦١ - وصفى (عاطف) : كورندرسيه - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ.

١٦٢ - ويدجرى (ألبان . ج) : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبى - ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢م.

١٦٣ - مجموعة من العلماء والفلاسفة السوفيت - أسس المعارف السياسية - ترجمة حمدى عبد الجواد - ط ١ - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٧م.

١٦٤ - محمد خليفة التونسى (ترجمة) - الخطر اليهودى،بروتوكولات حكماء صهيون - تقديم : عباس محمود العقاد - مكتبة دار التراث - القاهرة ١٩٧٧م.

المعاجم والموسوعات

١ - المعجم الفلسفى المختصر - دار التقدم - ترجمة : توفيق سلوم - الاتحاد السوفيتى ١٩٨٦م.

٢ - المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٨٣م.

٣ - موسوعة بهجة المعرفة - المجلد ٢ - المجموعة الأولى الشركة العامة للنشر والتوزيع - طرابلس ١٩٨٠- طبعت فى إيطاليا.

٤ - الموسوعة العربية الميسرة - المجلد الثانى - إشراف : محمد شفيق غربال - دار إحياء التراث العربى ١٩٨٠ - صورة طبق الأصل من طبعة ١٩٦٥م.

٥ - روزينتال - ى بودين : الموسوعة الفلسفية - ترجمة : سمير كرم - دار الطليعة للطباعة والنشر - ط ثانية - بيروت ١٩٨٠ م .

٦ - ميتشيل (دينكن) : معجم علم الاجتماع - ترجمة : إحسان محمد الحسن - ط الأولى - دار الطليعة - بيروت ديسمبر ١٩٨١م.

٧ - غيث (محمد عاطف) : قاموس علم الاجتماع - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩م.

٨ - صليبا (جميل) : المعجم الفلسفى - ج أول - ط ١ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٧١م.

٩ - طرابيشى (جورج) : معجم الفلاسفة -دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت الطبعة - ط الأولى ١٩٦٢م .

١٠ - بدوى (عبد الرحمن) : موسوعة الفلسفة ج ١ - ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٧م.

١١ - المسيرى (عبد الوهاب) : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية (رؤية نقدية) - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - القاهرة ١٩٧٤.



الفهـــرس

تمهيد ٩

الفصل الأول: فلسفة التقدم – مفهوم التقدم كفلسفة فى التاريخ ١٣-١٤

– التقدم فى مفهومه الإسلامى المعاصر ٢٧

– عصر الفلسفة ٣٢

– عصر العقل ٣٢

– عصر الإنسان ٣٣

هوامش الفصل الاول ٤٣

الفصل الثانى : فلسفة التاريخ عند العقاد ٤٧-٤٨

– التقدم كفلسفة للتاريخ ٤٩

– غاية النوع ٦٧

– الآلـــة ٧٥

– المجتمـــع ٨٥

– الأسرة والمرأة ٨٧

– الإيمـــان ٩٠

– العوالم الأخرى ٩٥

– وصايا للجيل الجديد ١٠١

هوامش الفصل الثانى ١٠٦

الفصل الثالث الإسلام والعصر الحديث ١١٣-١١٤

– الإسلام كقوة غالبة ١١٥

– الإسلام كقوة صامدة ١١٦

– الإسلام كعقيدة شاملة ١١٧

– الإسلام فى العصر الحديث(والعلم الحديث) ١١٩

– تفسير القرآن علمياً ١٢٨

– التفكير والاجتهاد والمنطق ١٣٤

- الاجتهاد ١٣٩
- المنطق ١٤٠
- الفلسفة والأخلاق ١٤٥

ب

- الفلسفة ١٤٥
- الأخلاق ١٥٠
- فكرة الواجب ١٥٥
- مشكلة الحرية أو الجبر والاختيار ١٦٢
- التصوف ١٧٠
- تعقيب ونقد ١٧٨

هوامش الفصل الثالث ١٨٤

الفصل الرابع الموقف من الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي ١٩٣-١٩٤

- إحياء التراث العربي وحرية الرأى ١٩٨
- الثقافة العربية وأصالتها ٢٠٤
- موقف العقاد من الفكر العربي المعاصر ٢١٢
- الموقف من الفكر الغربي ٢١٤
- أولاً : موقف العقاد من الوجودية. ٢١٥
- ثانياً : موقف العقاد من الوضعية المنطقية. ٢٢١
- نقد العقاد ٢٢٣
- ثالثاً : موقف العقاد من الاستشراق والمستشرقين ٢٢٦
- تعقيب ونقد ٢٣٣

هوامش الفصل الرابع ٢٤١

الفصل الخامس الله وموقعه في فلسفة التقدم عند العقاد ٢٤٥-٢٤٦

- الله ذات ٢٥٧
- الفلسفة والحقيقة الدينية. ٢٥٩
- الفلسفة بعد الأديان الكتابية ٢٦٢

- براهين وجود الله ٢٦٤
- العقل والبراهين ٢٦٥
- موقف العقاد من براهين الفلاسفة على وجود الله ٢٦٧
- برهان الغاية ٢٦٩

-جـ-

- البرهان الثالث : برهان الاستعلاء «برهان المثل الأعلى» ٢٧١
- الدليل (الأخلاقى) أو دليل كانط ٢٧١
- مشكلة الشر ٢٧٢
- مناقشة العقاد لآراء الفلاسفة المعاصرين فى الحقيقة الإلهية ٢٧٦
- صموئيل ألكسندر والتطور الانبثاقى ٢٧٨
- الألوهية فى العقيدة الإسلامية ٢٨٩
- البرهين القرآنية ٢٩٠
هوامش الفصل الخامس ٢٩٥

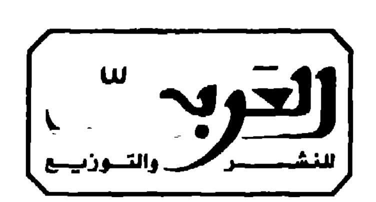
الفصل السادس الفكر السياسى عند العقاد ٣٠٣-٣٠٤
- الديمقراطية والحرية فى المجال السياسى ٣١١
- بلاد البحر الأبيض المتوسط والديمقراطية (الديمقراطية والبيئة الجغرافية) ٣١٩
- الديمقراطية كنظام عالمى ٣٢١
- الطبقات : (العدل والمساواة) فى مسألة الطبقات ٣٢٥
- الحكم والحكومة الإسلامية. ٣٣١
- تمهيد ٣٣١
- الحكومة فى القرآن ٣٣١
- التشريع الإسلامى ٣٣٨
- القضاء فى الإسلام ٣٤٠
- الاجانب فى ظل التشريع الإسلامى ٣٤١
- من المشكلات الاقتصادية فى الدولة الإسلامية ٣٤٣
- العلاقات الخارجية. ٣٤٤

- الوعى السياسى فى البلاد العربية ٣٤٧
- موقف العقاد من العنصرية ٣٤٩
- اصول الدعوى العنصرية ٣٥٠
- الديمقراطية والتقدم الإنسانى وموقف العقاد من الفاشية. ٣٥٣
- موقف العقاد من النازية ٣٥٨
- تمهيد ٣٥٨
- النازية ٣٦٣
- الصهيونية ٣٦٨
- دعوى النبوغ ٣٧٣
- الماركسية ٣٧٨
- المادية التاريخية ٣٨٢
- نقد العقاد للماركسية ٣٨٦
- العقاد وحقوق الفرد فى الماركسية ٣٩٤
- نقد العقاد للاستعمار ٣٩٧
- الإسلام والشيوعية ٤٠٠
هوامش الفصل السادس ٤٠٣
- خاتمة ٤١٩-٤٢٠
- ثبت المراجع ٤٢٩-٤٣٠

رقم الإيداع
٩٦/٣٤٨٥
I. S. B. N.
977 - 19 - 0381 - 0







٦٠ شارع القصر العينى - أمام
روزاليوسف (١١٤٥١) القاهرة
ت: ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦